STUDII

Michel Foucault

ISTORIA SEXUALITĂȚII

II

Practicarea plăcerilor

UNIVERS

MICHEL FOUCAULT

Istoria sexualității

Vol. II

Practicarea plăcerilor

Redactor: **Diana CRUPENSCHI**
Tehnoredactare: **Constantin NIȚĂ**
Corectură: **Marcel DUȚĂ**

Cartea a apărut cu sprijinul
Ministerului Educației și Cercetării

Michel Foucault
Histoire de la sexualité
L'usage des plaisirs

Această carte a fost editată cu sprijinul
MINISTERULUI FRANCEZ DE EXTERNE
ȘI AL AMBASADEI FRANȚEI ÎN ROMÂNIA

MICHEL FOUCAULT

Istoria sexualității

Vol. II

Practicarea plăcerilor

Traducere
de
CĂTĂLINA VASILE

UNIVERS

București • 2004

ISBN 973-87084-6-X

INTRODUCERE

1
Modificări

Seria aceasta de cercetări apare mai târziu decât am proiectat inițial și sub o formă cu totul deosebită.

Motivul este că acestea nu trebuiau să constituie nici o istorie a comportamentelor, nici una a reprezentărilor, ci o istorie a „sexualității“: ghilimelele sunt aici intenționate și justificate. Nu mi-am propus reconstituirea unei istorii a comportamentelor și practicilor sexuale după formele lor succesive, evoluția și răspândirea lor. Nici n-am urmărit să analizez ideile (științifice, religioase ori filosofice) prin care aceste comportamente au fost descrise. Intenția mea era ca în primul rând să mă opresc asupra noțiunii, atât de comune și atât de recente, de „sexualitate“: să-mi iau distanța necesară față de ea, să schițez o evidență devenită familiară și să analizez contextul teoretic și practic asociat ei. Cuvântul „sexualitate“ a apărut în limbaj târziu, la începutul secolului al XIX-lea. Acest fapt nu trebuie privit ca fiind neînsemnat, dar nici nu trebuie exagerată importanța sa. El indică altceva decât o modificare de vocabular; dar nu este semnul unei apariții subite a subiectului pe care îl desemnează. Utilizarea cuvântului s-a articulat în raport cu alte fenomene: expansiunea unor domenii diverse ale științei (incluzând atât mecanismele biologice ale reproducției, cât și variantele individuale sau sociale ale comportamentului); instituirea unui ansamblu de reguli și de norme, parțial tradiționale, parțial noi, susținute de instituții religioase, judecătorești, pedagogice sau medicale; modificări și în modul de determinare a indivizilor de a conferi sens și valoare comportamentului lor, obligațiilor, plăcerilor, sentimentelor și senzațiilor, viselor lor. Ideea era să urmărim cum

se constituise în societatea occidentală modernă o „experiență", astfel încât indivizii să se recunoască drept subiecți ai unei „sexualități" deschise spre domenii foarte diferite ale cunoașterii și clădită pe un sistem de reguli și constrângeri. Acela era, așadar, proiectul unei istorii a sexualității ca experiență – înțelegând prin experiență corelația care se stabilește într-o cultură între cunoaștere, tipuri de normativitate și forme de subiectivitate.

O astfel de perspectivă asupra sexualității antrena descătușarea dintr-un tipar de gândire pe vremea aceea destul de comun: acela care făcea din sexualitate un invariant și care presupunea că, dacă aceasta îmbracă în manifestările sale niște forme caracteristice din punct de vedere istoric, aceste forme sunt rezultatul diverselor mecanisme de represiune exercitate asupra ei de orice societate; ceea ce semnifică excluderea din câmpul istoric a dorinței și a subiectului dorinței, determinând în schimb forma generală a interdicției să fie responsabilă de istoricitatea conținută în sexualitate. Dar respingerea acestei ipoteze nu era, însă, suficientă. Considerarea „sexualității" ca o experiență singulară din punct de vedere istoric avea drept condiție posedarea unor instrumente capabile să analizeze, în trăsăturile specifice și în corelațiile lor, cele trei axe constitutive: constituirea științelor referitoare la ea, sistemele de influență care-i reglementează practicarea și formele în care indivizii pot și trebuie să se recunoască subiecți ai sexualității. În ce privește primele două puncte, seria anterioară de studii, publicată sub titlul *Voința de ști,* – fie că face referire la medicină și psihiatrie, fie că vorbește despre puterea punitivă și procedurile disciplinare – mi-a pus la dispoziție instrumentele necesare; analizarea practicilor discursive făcea posibilă înțelegerea constituirii unui ansamblu de cunoștințe, eludând dilema științei și ideologiei; analizarea relațiilor de putere și a tehnologiilor lor îmi îngăduia să le consider ca pe niște strategii deschise, care se sustrăgeau alternativei unei puteri înțelese ca dominare și denunțate ca simulacru.

Dar studiul mijloacelor prin care indivizii sunt determinați să se recunoască drept ființe sexuale se anunța a fi mult mai anevoios. Noțiunea de dorință, sau aceea de subiect posedat de dorință, era atunci, dacă nu o teorie, cel puțin o temă teoretică aproape în una-

nimitate acceptată. Chiar şi această accepţiune era bizară: tema poate fi aflată, în anumite variante, chiar în centrul teoriei clasice a sexualităţii, dar şi în concepţiile care urmăreau să se disocieze de ea; părea a fi fost moştenirea, în secolele al XIX-lea şi al XX-lea, a unei lungi tradiţii creştine. Experienţa sexualităţii poate fi comparată, ca figură istorică aparte, cu experienţa creştină a „cărnii“: ambele par guvernate de principiul „omului dorinţei“. În orice caz, găseam că este dificil de analizat formarea şi dezvoltarea experienţei sexualităţii din secolul al XVIII-lea, în lipsa unui studiu istoric şi critic asupra dorinţei şi a fiinţei stăpânite de dorinţă. Adică fără a face o „genealogie“. Când spun genealogie nu mă refer la o istorie a concepţiilor succesive despre dorinţă, senzualitate sau *libido,* ci la o analiză a practicilor prin care indivizii au fost determinaţi să-şi acorde atenţie, să se descifreze, să se recunoască şi să se recunoască drept subiecte ale dorinţei, punând în funcţiune un anumit raport între ei şi sinele lor, un raport care le îngăduia să afle în dorinţă adevărul fiinţei lor, fie el firesc sau, dimpotrivă, deformat. Pentru a rezuma, în această genealogie ideea era de a descoperi cum au fost determinaţi indivizii să exercite, asupra lor înşişi şi asupra altora, o hermeneutică a dorinţei în care comportamentul lor sexual a fost în mod categoric raţiunea, dar nu domeniul exclusiv; pe scurt, pentru a înţelege cum putea omul modern să se experimenteze pe sine ca subiect al „sexualităţii“, era absolut necesar ca mai întâi să aflu modalitatea prin care, secole întregi, omul occidental a fost determinat să se recunoască drept subiect al dorinţei.

Pentru a analiza ceea ce este adesea numit progresul cunoaşterii, am găsit că este necesară o deplasare teoretică: aceasta mi-a dat ideea de a cerceta formele practicilor discursive care constituiau cunoaşterea. Mai era nevoie şi de o altă deplasare teoretică în vederea analizării a ceea ce adesea este descris ca manifestări ale „puterii“: astfel, am ajuns să-mi pun întrebări asupra relaţiilor multiple, a strategiilor deschise şi a tehnicilor raţionale care articulează exercitarea puterii. În acest punct, îmi apărea drept necesară şi o a treia deplasare, pentru a afla ce anume este definit ca „subiect“; trebuia să urmăresc formele şi modalităţile relaţiei cu sine prin care individul se constituie şi se recunoaşte drept subiect. După ce am studiat jocul

adevărului unora în raport cu ceilalți – cercetând anumite științe empirice din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea –, mai pe urmă jocului adevărului în raport cu relațiile de putere, de exemplu practicile de pedepsire, o nouă cercetare se impunea: studierea mecanismelor adevărului în relația de la sine la sine și constituirea sinelui ca subiect, în cadrul unui domeniu de referință și al unui câmp de investigare care s-ar putea numi „istoria omului dorinței".

Însă era clar că trasarea acestei genealogii m-ar fi îndepărtat foarte mult de proiectul inițial. Trebuia să mă decid: fie să păstrez planul inițial, completat de o scurtă trecere în revistă, din punct de vedere istoric, a temei dorinței, ori să restructurez tot studiul în jurul constituirii lente, începând cu Antichitatea, a unei hermeneutici a sinelui. Am ales a doua alternativă, pentru că de ani de zile mă obseda intenția de a scoate la lumină unele elemente care ar putea servi la scrierea unei istorii a adevărului. Nu o istoric a adevărului cuprins în cunoaștere, ci o analiză a „mecanismelor adevărului", – jocurile autenticului și ale falsului prin care ființa se constituie din punct de vedere istoric ca experiență, adică ființa care poate fi, și trebuie să fie, gândită. Prin mijlocirea căror mecanisme ale adevărului își gândește omul propria-i ființă atunci când se crede nebun sau bolnav, când se gândește ca ființă vie, vorbind și muncind, când se judecă și se condamnă ca vinovat? Prin ce mecanisme ale adevărului se recunoaște ființa umană ca om al dorinței? Am avut impresia că, formulând astfel problema și căutând să o elaborez începând cu o epocă atât de îndepărtată de orizonturile care îmi erau familiare într-o vreme, renunțam la planul inițial, dar ajungeam mai aproape de întrebarea pe care de multă vreme încerc să o formulez, cu toate că acest lucru necesita câțiva ani de muncă suplimentari. Desigur, existau și riscuri; însă aveam un mobil și am crezut că dobândeam și un oarecare avantaj teoretic.

Care ar fi fost riscurile? Întârzierea și tulburarea planului de apariție stabilit. Le sunt recunoscător celor care au urmărit traseele și sinuozitățile lucrării mele – mă refer la studenții mei de la Collège de France – precum și acelora care au avut răbdarea să aștepte – în primul rând Pierre Nora. Cât despre cei care cred că este o pierdere de timp să te chinui, să începi iar și iar, să încerci, să te înșeli, să

schimbi totul din temelii, cei care, în fond, cred că decât să lucrezi în incertitudine şi nelinişte mai bine abandonezi, ei bine, e clar că aceştia sunt locuitorii altei planete decât a celei pe care trăiesc e.

În plus, mai exista şi riscul intrării în niştc texte pe care nu le cunoşteam îndeajuns[1]. Puteam să le adoptez fără a-mi da seama prea bine, la unele forme de analiză sau modalități de a formula problema, care abordate pe altă cale, nu erau adecvate cu ele; lucrările lui P. Brown şi P. Hadot, precum şi numeroasele convorbiri cu ei, m-au ajutat foarte mult. În altă ordine de idei, era posibil şi ca, în eforturile mele de a mă obişnui cu textele vechi, să pierd şirul subiectelor pe care mi le propusesem; la Berkeley, H. Dreyfus şi P. Rabinow mi-au permis, datorită observațiilor, întrebărilor şi exigenței lor, să ajung la o reformulare teoretică şi metodologică. Am primit recomandări prețioase şi de la F. Wahl.

De-a lungul acestor ani am primit permanent ajutorul lui Paul Veyne. El ştie bine care sunt rigorile unei cercetări, ca un adevărat istoric ce este; dar ştie şi labirintul în care intri atunci când îți propui să elaborezi istoria mecanismelor adevărului şi ale falsului; face parte dintre foarte puținii cercetători care acceptă să facă față riscului presupus, pentru orice sistem de gândire, de chestiunea istoriei adevărului. Influența sa asupra acestor pagini ar fi dificil de evidențiat.

Cât despre motivul care m-a îndemnat să scriu aceste pagini, este foarte simplu. Sper ca el, în sine, să fie suficient pentru anumiți cititori. Este vorba de curiozitate – unicul fel de curiozitate care merită să fie satisfăcută cu un fel de obstinație: nu pentru a asimila cunoştințe convenabile, ci pentru a putea să iei o distanță față de tine însuți. Cât ar mai valora pasiunea pentru cunoaştere, dacă nu ar avea ca rezultat decât acumularea de cunoştințe şi nu, într-un anumit fel şi în măsura posibilului, şi rătăcirea celui care

---

[1] Nu sunt nici elenist, nici latinist. Dar mi-am spus că dacă voi lucra cu grijă, cu răbdare, cu modestie şi atenție, va fi posibil ca textele Antichității greceşti să-mi devină suficient de familiare, o familiaritate ce îngăduie, potrivit unei practici ținând de filosofia occidentală, de a vedea totodată ce ne separă de o gândire în care recunoaştem originea gândirii noastre şi ce ne apropie, în pofida acestei distanțe pe care o mărim neîncetat.

cunoaşte? Există momente ale vieţii când a şti dacă se poate gândi şi altfel decât de obicei este absolut necesar pentru a continua să gândeşti. S-ar putea obiecta că aceste jocuri cu sine n-au decât să rămână în culise şi că, cel mult, fac parte dintre studiile pregătitoare, ce dispar de la sine când ţinta a fost atinsă. Însă ce înseamnă în zilele noastre filosofia – adică activitatea filosofică – dacă nu acţiunea critică a gândirii asupra ei însăşi? Şi, în loc de a justifica ceea ce deja se ştie, nu cumva ea constă în strădania de a descoperi cum şi până la ce limite ar fi posibil să gândeşti altfel? Întotdeauna există o doză de derizoriu în discursul filosofic atunci când, din exterior, vrea să le impună altora legea, să-i înveţe unde se află adevărul lor şi în ce fel să-l afle, sau atunci când se străduieşte să-i judece de pe poziţii pozitiv naive; dar este dreptul său de a încerca să afle ceea ce poate fi modificat în propria judecată prin mijlocirea unei cunoaşteri ce-i e străină. „Încercarea“, care trebuie înţeleasă ca o experienţă transformatoare a sinelui în mecanismul adevărului, şi nu ca o apropiere simplificatoare a semenului în vederea comunicării – este trupul viu al filosofiei, dacă ea mai este ce era pe vremuri, adică o „asceză“, o exercitare a sinelui în gândire.

Studiile care urmează, precum şi altele scrise mai înainte, sunt studii de „istorie“ în virtutea domeniului tratat şi a referinţelor, dar nu sunt lucrări de „istoric“. Asta nu vrea să spună că ele ar rezuma sau ar sintetiza munca altora. Ele ar fi – dacă le considerăm din perspectiva „pragmaticii“ lor – protocolul unui îndelung exerciţiu, cu multe tatonări, adesea reluat şi corectat. Un exerciţiu filosofic: intenţia sa era de a afla în ce măsură efortul de a gândi propria-i istorie poate elibera gândirea de raţionamente nemărturisite şi poate să-i permită să judece altfel.

Oare a fost bine că mi-am asumat aceste riscuri? Nu mie îmi revine sarcina de a răspunde la aceasta. Ştiu numai că, deviind astfel tema şi reperele cronologice ale studiului meu, am câştigat un oarecare avantaj teoretic: am trecut la două generalizări, ceea ce mi-a permis să-i trasez un orizont mai larg şi să-i fac în acelaşi mai precise metoda şi obiectul.

Coborând astfel în adâncurile istoriei, de la epoca modernă, trecând prin creştinism, până în Antichitate, mi s-a părut că devenise

imposibil de eludat o întrebare foarte simplă şi foarte generală: de ce comportamentul sexual, cu activitățile şi plăcerile pe care le presupune, constituie obiectul unei preocupări morale? De ce această preocupare pentru etică, cel puțin în unele momente, în anumite societăți sau în anumite grupări, părea mai importantă decât atenția morală acordată altor domenii, esențiale cu toate acestea în viața individuală sau colectivă, cum ar fi obiceiurile alimentare sau îndeplinirea îndatoririlor civice? Ştiu că apare instantaneu în minte un răspuns: deoarece sexualitatea este obiectul unor interdicții fundamentale a căror transgresare este privită ca o gravă greşeală. Dar răspunsul acesta înseamnă a propune ca soluție chiar întrebarea şi, mai ales, a nu admite că preocuparea etică referitoare la conduita sexuală nu este întotdeauna, în intensitate sau în forme, în relație directă cu sistemul de interdicții. De multe ori se întâmplă ca preocuparea morală să fie puternică acolo unde, în mod cert, nu există nici constrângere, nici interdicție. În fine, aceasta din urmă şi problematizarea morală sunt două lucruri distincte. Aşadar, mi s-a părut că întrebarea care trebuia să fie firul conducător era aceasta: cum, de ce şi sub ce formă a fost constituită activitatea sexuală ca domeniu moral? De ce o preocupare etică atât de insistentă, deşi variabilă ca forme şi intensitate? De ce această „problematizare"? În fond, aceasta este misiunea unei istorii a gândirii, în contrast cu istoria comportamentelor sau a reprezentărilor: de a stabili condițiile în care ființa umană „problematizează" ce este, ce face şi lumea în care trăieşte.

Ridicând, însă, această întrebare foarte generală şi aplicând-o şi la cultura grecească şi greco-latină, am realizat că problematizarea era legată de un ansamblu de practici de o importanță extrem de mare în societățile noastre: ceea ce am putea numi „artele existenței". Adică acele practici gândite şi voluntare prin intermediul cărora oamenii nu numai că-şi stabilesc reguli comportamentale, dar şi încearcă să se schimbe ei înşişi, să se transforme în ființa lor unică şi să facă din viața lor o operă ce comportă anumite valori estetice şi corespunde anumitor criterii de stil. „Artele existenței", aceste „tehnici ale sinelui" au pierdut o parte din importanța şi din autonomia lor atunci când au fost încorporate, alături de creşti-

nism, în exercitarea unei puteri pastorale, apoi, mai târziu, în practici de tip educativ, medical sau psihologic. Este la fel de adevărat că îndelungata istorie a acestor estetici ale existenței și a tehnologiilor sinelui ar trebui reluată. A trecut mult timp de când Burckhardt le-a subliniat importanța în epoca Renașterii, dar supraviețuirea, istoria și dezvoltarea lor nu se opresc aici[1]. În orice caz, mi s-a părut că studiul problematizării comportamentului sexual în Antichitate putea fi considerat ca un capitol – unul dintre primele capitole – ale acestei istorii generale a „tehnicilor sinelui“.

Câtă strădanie pentru a ajunge la o modificare a modului de a privi lucrurile, o modificare a orizontului cunoașterii și pentru a încerca o mică distanțare! Oare a dus efectiv această strădanie la o gândire diferită? Poate că, cel mult, a făcut posibil un mod de a vedea diferit de cel care fusese până atunci, precum și percepția a ceea ce s-a făcut, dintr-un alt unghi și într-o lumină mai clară. Deși îți închipui că iei distanță, te situezi pe verticala sinelui. Călătoria întinerește lucrurile și învechește relația cu sinele. Acum mi se pare că văd mai limpede cum m-am lăsat cucerit de studierea unei istorii a adevărului, cam pe bâjbâite și pe fragmente succesive și diferite: urma să analizez nu comportamentele sau ideile, nu societățile și nici „ideologiile“ lor, ci *problematizările* prin care ființa se vădește ca putând și trebuind să fie gândită, precum și *practicile* de la care prind formă. Dimensiunea arheologică a analizei permite analizarea formelor înseși ale problematizării; iar dimensiunea sa genealogică îngăduie constituirea lor plecând de la practici și de la modificările acestora. Problematizarea nebuniei și a bolii plecând de la practicile sociale și medicale, definind un anumit profil de „normalizare“; problematizarea vieții, a limbajului și a muncii în practicile discursive, supunându-se anumitor reguli „epistemice“; problematizarea crimei și a comportamentului criminal, plecând de la unele practici punitive supuse unui model „disciplinar“. În

[1] Ar fi inexact să credem că, de la Burckhardt încoace, studierea acestor arte și a esteticii existenței a fost abandonată. Să ne gândim la studiul lui Benjamin despre Baudelaire. O analiză interesantă se găsește și în cartea recentă a lui S. GREENBLAT, *Renaissance Self-fashioning*, 1980.

sfârşit, aş vrea să arăt în ce moduri au fost problematizate în Antichitate activitatea şi plăcerile sexuale prin practicile sinelui, punând în funcţiune criteriile unei „estetici a existenţei".

Acestea sunt, aşadar, raţiunile pentru care mi-am reorientat studiul asupra genealogiei omului dorinţei, din Antichitatea clasică până în primele secole ale creştinismului. Am urmărit o repartizare cronologică simplă: un prim volum, *Practicarea plăcerilor,* închinat felului prin care activitatea sexuală a fost dezbătută de filosofii şi medicii culturii clasice greceşti, în secolul al IV-lea înainte de Christos.; *Preocuparea de sine,* consacrat acestei dezbateri în textele greceşti şi latine din primele două secole ale erei noastre; în fine, *Mărturiile cărnii** urmăreşte formarea doctrinei şi a pastoralei simţurilor. În ceea ce priveşte documentele necesare acestui studiu, majoritatea vor fi texte „de recomandare"; mă refer la acele texte care, indiferent de forma lor (discurs, dialog, tratat, culegere de precepte, scrisori etc.) au drept temă principală recomandările privind regulile de comportament. Nu le voi folosi decât în scopul clarificării textelor teoretice referitoare la doctrina plăcerii sau a pasiunii. Domeniul care va fi analizat în paginile ce urmează este constituit din texte care pretind a enunţa reguli, prescripţii, opinii pentru comportarea cuvenită: texte „practice", ele însele sunt obiecte ale „practicii", în sensul în care au fost redactate pentru a fi citite, învăţate, studiate, folosite, probate şi prin care se urmăreşte constituirea unei osaturi a comportamentului de zi cu zi. Aceste texte îndeplineau rolul de operatori care-i îngăduiau omului să se întrebe în privinţa propriei sale conduite, să şi-o supravegheze, să o modeleze, să se constituie pe sine ca subiect etic; în fond, voi sublinia în cele ce urmează o funcţie „eto-poetică", pentru a cita un termen al lui Plutarh.

Deoarece această analiză a omului dorinţei se situează la intersecţia dintre o arheologie a problematizării şi o genealogie a practicilor sinelui, aş vrea ca, înainte de a începe să dezbat aceste

* Acest volum pe care Foucault intenţiona să-l scrie pentru a încheia amplul său studiu asupra istoriei sexualităţii nu a mai fost scris niciodată. Moartea l-a împiedicat pe filosof să-şi termine acest ambiţios proiect. (n.tr.)

două noțiuni, să justific formele „problematizării" pe care le-am reținut, să prezint ce se poate înțelege prin „practicile sinelui" și să explic prin ce fel de paradoxuri și dificultăți am fost determinat să înlocuiesc o istoric a sistemelor de morală, a căror origine se afla în interdicții, cu o istorie a problematizărilor etice ce au ca origine practicile sinelui.

2
Formele problematizării

Să luăm ca ipoteză de lucru acceptarea, deocamdată, a câtorva categorii destul de generale precum „păgânism“, „creştinism“, „morală“ şi „morală sexuală“. Să presupunem că ne punem problema în ce puncte se diferenţiază în modul cel mai peremptoriu „morala sexuală a creştinismului“ de „morala sexuală a păgânismului antic“: interzicerea incestului, dominaţia masculină sau aservirea femeii? Desigur că nu acestea ar fi răspunsurile: este bine cunoscută importanţa şi constanţa acestor fenomene sub diversele lor forme. Vor fi avansate alte puncte de diferenţiere, mai aproape de adevăr. Conţinutul actului sexual însuşi: creştinismul l-ar fi asimilat răului, păcatului, căderii, morţii, în timp ce Antichitatea l-ar fi dotat cu semnificaţii pozitive. Circumscrierea partenerului legitim: creştinismul, spre deosebire de cutuma din societăţile greceşti şi romane, nu l-ar fi acceptat decât în cadrul căsătoriei monogame, iar în cadrul acestei conjugalităţi i-ar fi impus principiul unui scop în mod exclusiv procreator. Condamnarea relaţiilor dintre indivizi de acelaşi sex: creştinismul le-ar fi exclus cu mare asprime, în timp ce Grecia le-ar fi slăvit – iar Roma le-ar fi acceptat – cel puţin între bărbaţi. La aceste trei puncte majore de opoziţie s-ar mai putea adăuga înalta valoare morală şi spirituală pe care creştinismul, spre deosebire de morala păgână, o atribuia abstinenţei riguroase, castităţii permanente şi virginităţii; pe scurt, se pare că în privinţa tuturor temelor privite atât de mult timp ca fiind foarte importante – natura actului sexual, fidelitatea monogamică, relaţiile homosexuale, castitatea – anticii erau mai curând indiferenţi şi că nimic din

cele amintite mai sus nu le-a reținut prea mult atenția şi nici n-a fost pentru ei o problemă acută.

Dar situația nu este chiar aşa şi aceasta ar fi lesne de demonstrat. S-ar putea dovedi, evidențiind împrumuturile directe şi o strictă continuitate, că între primele doctrine creştine şi filosofia morală a Antichității se constată multe contaminări: primul mare text creştin destinat practicii sexuale în cadrul căsătoriei – este vorba despre capitolul X, cartea a II-a, a lucrării *Pedagogul* de Clement din Alexandria – se sprijină pe un număr de referințe din *Biblie*, dar şi pe un ansamblu de principii şi precepte luate direct din filosofia păgână. Aici, deja este evidentă o anumită asociere între activitatea sexuală şi rău, principiul monogamiei procreatoare, condamnarea relațiilor între cei de acelaşi sex sau elogierea abstinenței. Şi nu este totul: la o scară istorică mai largă s-ar putea vedea permanența temelor, a frământărilor şi a exigențelor care au marcat etica creştină şi morală a societăților europene moderne, doar că acestea erau încă de pe atunci prezente în gândirea greacă sau greco-romană. Iată şi câteva dovezi: manifestarea unei temeri, un model de comportament, imaginea unei atitudini dezonorante, un exemplu de abstinență.

1. *O temă*

Tinerii atinşi de risipă de spermă „prezintă caracteristicile slăbiciunii şi ale bătrâneții; ajung laşi, fără vigoare, moleşiți, nătângi, încovoiați, neputincioşi, livizi, efeminați, nu au poftă de mâncare, au corpul rece, cu membrele grele, într-un cuvânt, sunt aproape pe de-a-ntregul pierduți. Pentru mulți dintre ei, consecința acestei boli e paralizia; şi cum să nu fie afectată puterea nervoasă, când natura e şubrezită în principiul său regenerator şi în chiar izvorul vieții?“ Maladia, „ruşinoasă în sine“, este „primejdioasă fiindcă duce la istovire şi dăunătoare pentru societate prin faptul că pune piedici propagării speciei; pentru că este, sub toate chipurile ei, pricina foarte multor suferințe, se impune să fie tratată cu îngrijiri grabnice“[1].

---

[1] Aristeu, *Des signes et de la cure des maladies chroniques*, II, 5. Traducătorul francez, L. Renaud (1843), comentează în termenii următori acest

Sunt uşor de recunoscut în acest text obsesiile cu care medicina şi pedagogia din secolul al XVIII-lea au înconjurat consumul sexual pur – care nu fecundează şi nu are nici partener; – cel care abuza de sexul său era avertizat sistematic, prin mijlocirea unei literaturi indiscrete, că această practică va provoca în timp epuizarea organismului, moartea individului şi stingerea speciei, în acest fel omenirea însăşi fiind prejudiciată. Aceste spaime determinate par a fi constituit substitutul „naturalist" şi ştiinţific, în gândirea medicală a secolului al XIX-lea, al unei tradiţii creştine care asimila plăcerea domeniului morţii şi al răului.

Or, pasajul în care se descriu primejdiile plăcerii solitare este, în fapt, o traducere – o traducere liberă, în stilul epocii – a unui text redactat de un medic grec, Aristeu, în secolul I după Christos. Pe tema acestei spaime de actul sexual, care, dacă nu se încadrează în reguli, e posibil să aibă efectele cele mai otrăvitoare asupra sănătăţii individului, există numeroase scrieri în această epocă: Soranus, de exemplu, credea că activitatea sexuală era, în orice caz, mai puţin bună pentru sănătate decât abstinenţa sau virginitatea. Cu mult timp în urmă, medicina prescrisese cu insistenţă prudenţa şi moderaţia în practicarea plăcerilor sexuale: trebuia să fie ales cu atenţie momentul, să se ţină seama de condiţii, să se evite violenţa specifică şi erorile de regim. Unii spun că te expui acestor riscuri doar „dacă vrei să-ţi faci rău singur". În consecinţă, aceasta e o teamă foarte veche.

2. *O schemă de comportament*

Este binecunoscut modul în care François de Sales recomanda virtutea conjugală; celor căsătoriţi le aşeza în faţă o oglindă natu-

---

fragment: „Gonoreea despre care este vorba aici este fundamental diferită de boala care poartă acest nume în zilele noastre şi căreia i se spune, pe bună dreptate, blenoragie... Gonoreea simplă sau autentică, evocată aici de Aristeu, se defineşte printr-o scurgere involuntară şi, în afara coitului, de o secreţie spermatică amestecată cu una prostatică. Această boală ruşinoasă este deseori stârnită de masturbare, a cărei consecinţă e". Traducerea schimbă puţin sensul textului grecesc aflat în *Corpus Medicorum Graecorum*.

rală, propunându-le modelul elefantului şi al frumoaselor sale obiceiuri față de perechea sa. „Nu-i decât un animal mare, dar e cel mai demn şi mai simțitor de pe pământ... Nu-şi înlocuieşte niciodată femela şi-şi iubeşte aleasa, cu care, cu toate acestea, nu se împerechează decât din trei în trei ani, dar şi atunci numai pentru cinci zile şi atât de în ascuns, încât nimeni nu l-a văzut în această situație; în a şasea zi, iese la vedere, şi primul lucru pe care-l face e să se ducă la râu şi să se scalde, căci nu vrea cu nici un chip să se întoarcă la turmă înainte de a se fi purificat. Nu sunt oare acestea nişte frumoase şi cinstite obiceiuri?"[1]. Textul este o variație pe o temă moştenită dintr-o îndelungată tradiție (Aldrovandi, Gessner, Vincent de Beauvais şi faimosul *Physiologus*); o aflăm la Pliniu, de unde a fost împrumutată de François de Sales, sub o formă aproape neschimbată: „Elefanții nu se împreunează decât în ascuns, din pudoare... Femela primeşte masculul doar o dată la doi ani şi, se spune, timp de cinci zile de fiecare dată, nu mai mult; în cea de-a şasea zi, amândoi se scaldă în râu şi nu se alătură turmei decât după baie. Nu cunosc adulterul..."[2]. Desigur, Pliniu nu urmărea să propună o schemă la fel de explicit didactică precum François de Sales; el menționa un model de comportament evident valorizat. Aceasta nu deoarece fidelitatea reciprocă a soților ar fi fost o injoncțiune primită şi acceptată în general la greci şi la romani. Era un precept care revenea cu insistență în unele curente filosofice, precum stoicismul târziu, de exemplu; era, de asemenea, un comportament elogiat ca o dovadă de virtute, de fermitate sufletească şi de stăpânire de sine. Cato cel Tânăr fusese lăudat că atunci când s-a decis să se căsătorească, încă nu cunoscuse din punct de vedere sexual nici o femeie; şi la fel Laelius, care „în lunga sa viață nu s-a apropiat decât de o femeie, prima şi singura, cu care s-a căsătorit"[3]. Putem coborî şi mai adânc în timp, în efortul de a preciza modelul de conjugalitate reciprocă şi fidelă. Nicocles, în discursul pe care i-l atribuie Isocrate, arată întreaga importanță morală şi

---

[1] François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, III, 39.
[2] Pliniu, *Histoire naturelle*, VIII, 5, 13.
[3] Plutarh, *Vie de Caton*, VII.

politică dată de el faptului că „de la căsătorie nu mai avusese relații sexuale decât cu soția sa“[1]. În cetatea sa ideală, Aristotel voia ca relația soțului cu o altă femeie sau a soției cu un alt bărbat să fie privită ca „dezonorantă“ (şi aceasta la „modul absolut şi fără excepții“)[2]. „Fidelitatea“ sexuală a soțului față de soția legitimă nu era impusă nici de legi, nici de obiceiuri; şi totuşi, era o problemă şi o formă de austeritate pe care unii moralişti puneau un mare preț.

3. *O imagine*

În textele din secolul al XIX-lea există un portret-robot al homosexualului sau al invertitului: gesturile, ținuta, felul cum se împodobeşte, cochetăria, dar şi forma şi expresia feței, anatomia sau morfologia feminină a trupului sunt incluse, de obicei, în această descriere dezonorantă; ea face referire, simultan, la tema unei inversiuni a rolurilor sexuale şi la principiul unui stigmat firesc al acestei insultări a naturii; s-ar crede că „şi natura a devenit complicele denaturării sexuale“[3]. Ar trebui să ne familiarizăm cu lunga istoric a unei asemenea imagini (care, printr-un joc complex de inducții şi de provocări, chiar se corelează cu nişte comportamente reale). Am descifra în intensitatea atât de puternic negativă a acestui stereotip, dificultatea, străveche în societățile noastre, de integrare a celor două fenomene, de altfel diferite, care sunt inversiunea rolurilor sexuale şi relația între indivizi de acelaşi sex. O imagine care, însoțită de aura ei repulsivă, a traversat secolele; era deja foarte limpede trasată în literatura greco-romană a epocii imperiale. O regăsim în portretul lui *Effeminatus* făcut de autorul unui tratat anonim numit *Physiognomonis* din secolul al IV-lea, în descrierea preoților lui Atargatis, pe care Apuleius îi ia în derâdere în *Metamorfoze*[4], în simbolizarea *daimon*-ului excesului, propusă de

[1] Isocrate, *Nicoclès*, 36.
[2] Aristotel, *Politique*, VII, 16, 1335 b.
[3] H. Dauvergne, *Les Forçats*, 1841, p. 289.
[4] Apuleius, *Métamorphoses*, VIII, 26 sq.

Dion din Prusa într-una dintre conferințele sale despre monarhie[1], în evocarea rapidă a micilor retori, parfumați și frizați, interpelați de Epictet din fundul clasei sale, cu întrebarea dacă sunt bărbați sau femei[2]. O mai aflăm în portretul tineretului corupt, așa cum îl percepe, cu mare repulsie, Seneca Retorul: „Pasiunea nesănătoasă pentru cântece și dans umple sufletul efeminaților noștri; să-și onduleze părul, să-și pițigăieze vocea ca să imite subțirimea glasului feminin, să rivalizeze cu femeile în atitudini molatice, să se dedea unor rafinamente obscene, iată idealul adolescenților noștri... Molatici și fără vigoare încă din naștere, așa se mențin din propria lor voie, gata la tot pasul să atace pudoarea altora, fără a se îngriji deloc de a lor“[3]. Dar acest portret, în trăsăturile lui esențiale, este și mai vechi încă. Este evocat în primul discurs al lui Socrate din *Phaidros*, atunci când este condamnată iubirea pentru băieții molatici, crescuți discret, în umbră, împopoțonați cu farduri și podoabe[4]. Sub aceeași înfățișare apare și Agathon din *Thesmoforiile* – tenul livid, obrajii rași, voce subțire ca de femeie, robă galbenă ca șofranul, părul prins în fileu, -- așa încât interlocutorul său este nedumerit dacă se află în fața unui bărbat sau a unei femei[5]. Ar fi în întregime inexact să privim toate acestea ca o condamnare a dragostei pentru băieți sau a ceea ce noi numim, în general, relații homosexuale, dar suntem siliți să recunoaștem efectul comentariilor puternic negative relativ la unele aspecte posibile ale legăturii între bărbați, precum și o pronunțată aversiune față de tot ce ar putea însemna renunțarea de bunăvoie la prestigiul și la însemnătatea rolului viril. Dragostea dintre bărbați a fost aproximativ „liberă“ în Antichitatea greacă; în orice caz, într-o mult mai mare măsură decât în societățile europene moderne; foarte curând, asupra ei își vor pune pecetea puternice reacții negative și forme de excludere, care s-au menținut multă vreme.

---

[1] Dion de Pruse, *Discours*, IV, 101-115.

[2] Epictet, *Entretiens*, III, 1.

[3] Seneca Retorul, *Controverse*, I, Prefață, 8.

[4] Platon, *Phèdre*, 239 c-d.

[5] Aristofan, *Thesmophories*, v. 130 sq.

4. *Un model de abstinență*

Eroul virtuos, în starc să se ferească de plăcere ca de o ispită în care se pricepc să nu cadă, este o figură familiară în creştinism, aşa cum devenise comună idcea că această abținere poate deschide calea unei experiențc spirituale a adcvărului şi a iubirii pe care activitatea sexuală ar fi făcut-o imposibilă. Dar la fel de cunoscută în Antichitatca păgână este şi figura acclor atleți ai cumpătării, atât de stăpâni pc ei înşişi şi pe dorințele lor, încât putcau renunța la plăcerea sexuală. Cu mult înaintca unui taumaturg ca Apollonius din Tyana, cel care făcuse jurământ dc castitate pentru totdeauna şi toată viața n-a mai avut raporturi sexuale[1], Grecia cunoscusc şi cinstise modclc asemănătoarc. Unii considerau accastă extremă virtute ca semnul vizibil al stăpânirii dc sinc şi, în consecință, al puterii pc carc astfcl ajunsescră demni s-o exercite asupra celorlalți: de pildă, Agcsilas al lui Xcnofon nu numai că „nu sc atingea de cei ce nu-i inspirau nici o dorință", dar renunțase să sc mai împreuneze chiar cu băiatul pc carc-l iubca şi locuia doar în temple sau în locuri carc crau în văzul tuturor „pentru ca toți să fic martorii cumpătării sale"[2]. Alții credcau că abstinența era în relațic cu o formă dc înțelepciune carc-i făcea să intre într-un contact direct cu un element superior naturii umane şi le ofcrea acces la adcvărul însuşi: acesta estc cazul lui Socrate din *Banchetul*, de care toți cei din jur erau îndrăgostiți şi voiau să se apropie de el, de la care toți sc străduiau să-şi însuşească înțelepciune – înțclepciune manifcstată şi vcrificată tocmai prin faptul că Socratc era capabil să nu reacționeze la frumusețea provocatoare a lui Alcibiade[3]. Se schițase încă de pe atunci, deosebit de pronunțată, tematica unui raport întrc abstinență şi accesul la adevăr.

Şi totuşi, să nu insistăm prea mult asupra acestor referiri. N-am putea să tragcm de aici concluzia că între morala sexuală a creştinismului şi accea a păgânismului există o continuitate. Multe teme,

[1] Filostrat, *Via d'Apollonius de Tyano*, I, 13.

[2] Xenofon, *Agésilas*, 6.

[3] Platon, *Banquet*, 217 a-219 e.

principii sau noțiuni pot fi regăsite în ambele sisteme de gândire, dar fără a avea nici aceeaşi poziție, nici aceeaşi valoare. Socrate nu este unul dintre Părinții din pustie luptând contra ispitei, nici Nicocles nu este un soț creştin; râsul lui Aristofan ca reacție la vederea travestitului Agathon are puține caracteristici în comun cu deprecierea invertitului, care avea să apară mult mai târziu în discursul medical. Mai mult, nu trebuie să uităm că Biserica şi pastorala creştină au valorizat principiul unei morale cu precepte constrângătoare şi cu o influență universală (ceea ce nu excludea nici diferențele de prescripții referitoare la statutul indivizilor, nici existența unor mişcări ascetice cu aspirații proprii). În schimb, în gândirea anticilor cerințele de austeritate nu erau structurate într-o morală unificată, coerentă, autoritară şi impusă tuturor indivizilor în mod egal; mai curând erau un supliment şi un „lux" față de morala convenită în general; se înfățişau, de altminteri, în „centre dispersate"; originea acestora se afla în diverse mişcări filosofice sau religioase; îşi aflau mediul de dezvoltare în grupări multiple; ele propuneau, mai degrabă decât să impună, procedee moderate ori religioase, fiecare cu fizionomia sa particulară: austeritatea pitagoreică nu era similară cu a stoicilor, diferită şi ea de aceea prescrisă de Epicur. După cele câteva similarități pe care le-am schițat mai sus, nu trebuie să conchidem că morala creştină a sexului era oarecum „preformată" în gândirea antică; mai degrabă, să ne închipuim că, foarte devreme în gândirea morală a Antichității, s-a constituit o tematică – o „tematică în patru părți" – a austerității sexuale, în jurul şi referitor la viața trupului, a instituției căsătoriei, a relațiilor între bărbați şi a prudenței. Iar această tematică, cu toate nenumăratele ei transformări, şi-a păstrat de-a lungul timpului, trecând prin legi fundamentale, prin ansambluri de precepte şi referințe teoretice foarte diverse, o anumită imuabilitate: ca şi cum ea ar fi conținut, încă din Antichitate, patru puncte de problematizare plecând de la care se reformula încontinuu – după scheme adesea diferite – interesul pentru austeritatea sexuală.

Dar trebuie să reținem că temele de austeritate nu coincideau cu delimitările care vizau marile prohibiții sociale, civile

sau religioase. Într-adevăr, este posibil ca, acolo unde interdicțiile sunt fundamentale, unde obligațiile se află sub regimul celei mai mari constrângeri, în general morala să elaboreze cele mai insistente exigențe de austeritate: este foarte verosimil; vom afla destule ilustrări în istoria creştinismului sau a Europei moderne[1]. Dar se pare că nu la fel au stat lucrurile în Antichitate. Aceasta transpare foarte limpede în asimetria excepțională a reflecției morale asupra comportamentului sexual: în general, femeile sunt supuse (cu excepția unei libertăți conferite de un statut anume, cum ar fi acela de curtezană) la coerciții foarte stricte; şi totuşi, nu femeilor li se adresează; nici datoriile, nici obligațiile lor nu sunt cele invocate, justificate sau dezvoltate aici. Este o morală a bărbaților: una gândită, redactată, predată în şcoli de către de bărbați şi adresată bărbaților, în mod evident celor liberi. Aşadar, o morală virilă, în care femeile apar doar cu statutul de obiecte sau cel mult partenere ce trebuie să fie formate, educate şi supravegheate când se află sub autoritatea lor şi la care trebuie să renunțe când se plasează sub autoritatea altcuiva (tată, soț, tutore). Aflăm aici, în mod cert, unul dintre punctele cele mai remarcabile ale acestei gândiri morale: ea nu încearcă să delimiteze un câmp de conduită şi un domeniu de reguli valabile – cu modulările necesare – pentru ambele sexe, ci este o definire a conduitei masculine, realizată din punctul de vedere al bărbaților pentru a da o formă conduitei lor.

Mai mult: ea nu li se adresează bărbaților cu referire la comportamentele ce-ar putea depinde de unele interdicții admise de toată lumea şi reformulate în mod solemn în coduri, obiceiuri sau recomandări religioase. Ea li se adresează cu referire la comportamentele în cadrul cărora au făcut uz de dreptul, de puterea, de autoritatea şi de libertatea lor: în practicarea plăcerilor per-

---

[1] Este posibil ca dezvoltarea unei morale a relațiilor din cadrul căsătoriei, mai exact a ideilor despre comportamentul sexual al soților (care au avut o importanță atât de mare în pastorala creştină), să fie o urmare a instaurării, de altfel lentă, tardivă şi dificilă, a modelului creştin al căsătoriei în Evul Mediu timpuriu (cf. G. Duby, *Le Chevalier, La Femme et le Prêtre*, 1981).

mise, în căsnicie, unde nici o regulă şi nici o tradiţie nu-l reţine pe bărbat să aibă raporturi sexuale extraconjugale, în relaţiile cu adolescenţi care, cel puţin între anumite limite, sunt în general acceptate şi chiar valorizate. Temele de austeritate sexuală trebuie înţelese nu ca o traducere sau un comentariu al interdicţiilor profunde şi esenţiale, ci ca o elaborare şi o stilizare a unei activităţi în exercitarea puterii sale şi în practicarea libertăţii sale.

Aceasta nu înseamnă că tematica austerităţii sexuale nu reprezintă decât un rafinament fără consecinţe şi o speculaţie fără legătură cu o preocupare precisă. Dimpotrivă, se observă lesne că fiecare dintre marile figuri de austeritate sexuală se raportează la o axă a experienţei şi la un ansamblu de relaţii concrete: corelaţii cu trupul, cu problema sănătăţii şi dincolo de ea întreg jocul vieţii şi al morţii; cu celălalt sex, cu chestiunea soţiei ca partener privilegiat în mecanismul instituţiei familiale şi al legăturii create de ea; cu propriul sex şi problema partenerilor, a selectării lor şi a adaptării obligaţiilor sociale la cele sexuale; în sfârşit, relaţia cu adevărul, unde se ridică problema condiţiilor spirituale care îngăduie accesul la înţelepciune.

Ajuns în acest punct, mi s-a părut că trebuia să realizez o reorientare. În loc să fie căutate interdicţiile de bază, tăinuite sau evidente în exigenţele austerităţii sexuale, era preferabil să aflu plecând de la ce zone ale experienţei şi sub ce forme a fost dezbătut comportamentul sexual, devenind obiect al preocupării, element care incită gândirea, material de stilizare. Mai exact, să mă întreb din ce motive cele patru mari domenii de relaţii în care se părea că omul liber din societăţile antice şi-a putut desfăşura activitatea fără a se lovi de vreo interdicţie majoră, au fost chiar locurile unei intense problematizări a practicii sexuale. De ce acolo unde e vorba de trup, de soţie, de tineri şi de adevăr, este pusă sub semnul îndoielii practicarea plăcerilor? De ce interferenţa activităţii sexuale cu aceste relaţii a ajuns un obiect al neliniştii, al dezbaterii şi al meditaţiei? De ce aceste axe ale experi-

enței cotidiene au oferit ocazia unei gândiri ce urmărea un comportament sexual moderat şi formarea unui stil auster în practicarea plăcerii? Cum a fost conceput comportamentul sexual, în măsura în care el antrenează după sine aceste diferite tipuri de relații, ca domeniu al experienței morale?

3
Morala şi experienţa sinelui

Pentru a formula răspunsuri la aceste întrebări, se impune includerea câtorva observaţii despre metodă; mai precis, să vedem ce se urmăreşte prin studierea formelor şi a transformărilor unei „morale".

Este bine cunoscută ambiguitatea cuvântului. Prin „morală" se înţelege un ansamblu de valori şi de reguli propuse indivizilor şi grupurilor, prin intermediul diverselor sisteme normative precum familia, instituţiile educative, Biserica etc. E posibil ca aceste reguli şi valori să fie explicit enunţate, într-o doctrină coerentă şi într-o formulare clară. Dar se poate în egală măsură ca ele să fie transmise într-un mod încețoşat şi, departe de a constitui un ansamblu sistematic, să alcătuiască un complex joc de elemente care se neutralizează, se corijează sau se anulează în unele puncte, făcând astfel posibile compromisuri sau subterfugii. Sub aceste rezerve, acest ansamblu normativ se poate desemna drept un„cod moral". Dar prin „morală" se înţelege şi comportamentul real al indivizilor în raportul lor cu regulile şi valorile propuse: se precizează, în acest mod, măsura în care ei se supun, mai mult sau mai puţin complet, unui principiu de conduită, felul în care acceptă sau resping o interdicţie sau o regulă, felul în care respectă sau nu un ansamblu de valori; studierea acestui aspect al moralei trebuie să determine în ce mod şi între ce limite de variaţie sau de transgresare a legilor, indivizii sau grupurile se comportă raportându-se la un sistem normativ atribuit, explicit sau implicit, culturii din care fac parte şi de care sunt conştienţi în diferite grade. Să desemnăm acest nivel de fenomene cu expresia „moralitatea comportamentelor".

Dar aceasta nu este totul. Este vorba de trei lucruri diferite: regula de comportament, comportamentul ce poate fi evaluat de această regulă şi modul în care trebuie „să te comporţi" – cu alte cuvinte, modul în care trebuie să se constituie sinele ca subiect moral, acţionând în raport cu elementele normative ce constituie codul. O dată fixat un cod al unui tip anume de acţiuni (ele pot fi definite în funcţie de gradul lor de concordanţă sau de deviere prin raportare la acest cod), există diferite modalităţi de „a se comporta moral" pentru individul care acţionează nu ca un simplu agent, ci ca subiect moral al acţiunii. Să analizăm spre ilustrare un cod de recomandări sexuale care le prescrie celor doi soţi o fidelitate conjugală strictă şi simetrică, precum şi o voinţă constant procreatoare; până şi în acest cadru destul de sever, vom avea de-a face cu multiple feluri de a respecta austeritatea, cu mai multe modalităţi de „a fi credincios". Diferenţele pot duce la mai multe lucruri.

Ele interesează ceea ce s-ar putea numi *determinarea substanţei etice*, adică felul cum îşi constituie individul o parte sau alta a fiinţei sale ca subiect principal al conduitei sale morale. Astfel, se poate considera că lucrul cel mai important în respectarea fidelităţii este urmarea strictă a interdicţiilor şi obligaţiilor în cadrul actelor îndeplinite. Dar mai poate consta şi în înfrânarea dorinţelor, în lupta îndârjită contra lor, în puterea de a nu ceda ispitelor: în acest caz, fondul fidelităţii este vigilenţa şi lupta; mişcările contradictorii ale sufletului, mult mai multe decât actele în sine, vor constitui, în aceste condiţii, materia experienţei morale. Ea mai poate consta şi în intensitatea, în continuitatea şi în reciprocitatea sentimentelor faţă de partener şi în calitatea relaţiei dintre cei doi.

Diferenţele mai determină şi modul de supunere, adică modalitatea prin care individul determină unde se situează în raport cu regula şi îşi admite obligaţia de a se conforma ei. De exemplu, poţi fi adeptul fidelităţii conjugale şi să te conformezi preceptului care o impune, pentru că te recunoşti ca aparţinând unui grup social care o acceptă, fie declarat, fie într-un mod discret. Dar poţi practica fidelitatea şi fiindcă te consideri moştenitor al unei tradiţii spirituale care-şi asumă păstrarea sau reînvierea ei. Mai există şi motivaţia de a răspunde unei chemări, în străduinţa de a da vieţii

personale o formă răspunzând unor criterii de strălucire, frumusețe, noblețe sau perfecțiune.

Mai putem constata posibile diferențe în formele de *elaborare* sau ale *travaliului etic* efectuat asupra sinelui, şi nu numai în scopul comportării potrivit unei reguli prescrise, ci şi pentru a încerca transformarea sinelui în subiect moral al conduitei sale. Deci, austeritatea sexuală poate fi atinsă în urma unui lung efort de antrenament, de memorizare, de asimilare a unui sistem organizat de precepte şi printr-un permanent control al comportamentului, menit să aprecieze corectitudinea aplicării regulilor; austeritatea mai poate lua înfățişarea unei renunțări bruşte, generale şi definitive la plăcere, sau pe aceea a unei neîncetate lupte ale cărei avataruri – chiar şi în efemerele înfrângeri – pot avea un sens şi o valoare a lor; se mai poate practica şi printr-o descifrare atentă, continuă şi detaliată a evoluției dorinței în toate formele, chiar şi în cele mai obscure, sub care aceasta se ascunde.

În fine, alte diferențe se referă la ceea ce s-ar putea numi *teleologia* subiectului moral; o acțiune nu este morală doar prin ea însăşi şi în singularitatea ei, ci şi prin integrarea într-o conduită şi locul pe care-l ocupă în ansamblul ei; ea este un element şi un aspect al acestei conduite şi marchează o etapă în durata sa şi un eventual progres în continuitatea sa. O acțiune morală tinde spre propria-i împlinire dar, în plus, țintește prin aceasta formarea unei conduite morale care să determine la individ nu numai acțiuni adecvate regulilor şi valorilor, ci şi un anumit mod de a fi, specific subiectului moral. Şi în acest punct sunt multe diferențe posibile: fidelitatea conjugală poate releva de o conduită morală care se îndreaptă spre o stăpânire de sine din ce în ce mai completă; poate fi vorba de o conduită morală ce manifestă subit şi radical o desprindere de lume; sau de una care tinde spre o linişte sufletească totală, spre o indiferență față de frământarea patimilor, ori spre o purificare mântuitoare după moarte şi spre nemurire.

Pe scurt, pentru a fi desemnată ca „morală“, o acțiune nu trebuie să se limiteze la un act sau la o serie de acte conforme unei reguli, unei legi sau unei valori. Este adevărat că orice acțiune morală implică o legătură cu realitatea în care are loc şi cu codul la

care se raportează, dar ea presupune şi o anume relaţie cu sinele; acesta din urmă nu reprezintă numai „conştiinţa de sine“, ci constituirea sinelui ca „subiect moral“, prin care individul integrează ceea ce formează în fiinţa lui obiectul practicii morale, îşi precizează poziţia faţă de preceptul urmat şi îşi propune un anumit mod de a fi care ar fi echivalentul împlinirii lui morale; în acest scop, el acţionează asupra lui însuşi, începe să se cunoască, să se controleze, să se pună la încercare, să se perfecţioneze, să se schimbe. Nu există nici o acţiune morală specială care să nu se raporteze la unitatea unei conduite morale; dar nici o conduită morală care să nu recurgă la constituirea sinelui ca subiect moral, şi nici constituire a subiectului moral în lipsa unor „modalităţi de subiectivare“ şi a unei „ascetici“ sau „practici ale sinelui“ pe care se întemeiază. Actul moral nu poate fi disociat de aceste forme de acţiune asupra sinelui, care nu diferă mai puţin de la o morală la alta decât sistemul de valori, reguli şi interdicţii.

Aceste distincţii nu trebuie să aibă doar nişte efecte teoretice: ele implică anumite urmări pentru analiza istorică. Cine intenţionează să realizeze istoria unei „morale“ trebuie să ţină seama de adevărurile ce înfăşoară cuvântul. Istoria „moralităţilor“ studiază în ce măsură faptele anumitor indivizi sau grupuri sunt sau nu în conformitate cu regulile şi valorile pe care le stabilesc felurite instanţe. Istoria „codurilor“ analizează diferitele sisteme de reguli şi de valori puse în acţiune într-o societate sau un grup anume, instanţele sau modalităţile de coerciţie care conferă valoare şi formele căpătate de mulţimea, de divergenţele şi de contradicţiile lor. În sfârşit, istoria modului în care indivizii sunt somaţi să se constituie subiecţi ai conduitei morale va fi o istorie a modelelor propuse pentru instaurarea şi dezvoltarea raporturilor cu sinele, pentru reflecţia asupra sinelui, pentru cunoaşterea, cercetarea, descifrarea sinelui prin sine şi pentru modificările pe care indivizii încearcă să le opereze asupra sinelui. Am putea-o numi o istorie a „eticii“ şi a „asceticii“, înţeleasă în sensul unei istorii a formelor subiectivării morale şi a experienţelor sinelui menite s-o garanteze.

Dacă este adevărat că orice „morală“, în sensul larg al cuvântului, implică cele două aspecte menţionate mai înainte, cel al codu-

rilor de comportament şi cel al formelor de subiectivare; dacă este adevărat că ele nu pot fi niciodată separate pe de-a-ntregul, dar că este posibil ca fiecare dintre ele să evolueze într-o relativă independenţă, trebuie să admitem şi că, în unele morale, interesul este centrat în special pe cod, pe sistematica, pe abundenţa, pe capacitatea sa de a se adecva la toate situaţiile posibile şi de a camufla sub aparenţe false toate domeniile comportamentului; în asemenea morale este important să încerci a afla instanţele care valorizează acest cod, cine impune învăţarea şi respectarea lui, cine pedepseşte încălcările; în aceste condiţii, subiectivarea are loc, în principal, într-o formă aproape juridică, unde subiectul moral se raportează la o lege sau la un ansamblu de legi, cărora trebuie să li se conformeze din teama de a nu fi pedepsit în caz contrar. Ar fi absolut inexact să reducem morala creştină – mai nimerit ar fi să spunem, la plural „moralele creştine“ – la un astfel de model. Poate că nu este o eroare dacă ne gândim că organizarea sistemului de penitenţe de la începutul secolului al XIII-lea şi dezvoltarea sa până înainte de Reformă au determinat o puternică „juridificare“ – o puternică „codificare“, în sensul strict – a experienţei morale: împotriva acesteia au reacţionat numeroasele mişcări spirituale şi ascetice apărute înainte de Reformă.

În schimb, pot fi înţelese acele morale în care elementul forte şi dinamic trebuie căutat în formele de subiectivare şi ale experienţei sinelui. În cazul acesta, sistemul de coduri şi de reguli de comportament poate fi destul de rudimentar. Respectarea sa strictă poate fi relativ neesenţială, dacă este comparat măcar cu ceea ce i se cere individului pentru ca, în lupta cu el însuşi, în diferitele sale acţiuni, gânduri sau sentimente, el să se constituie ca subiect moral; aici, accentul e deplasat asupra formelor de relaţii cu sine, asupra procedeelor şi a tehnicilor cu ajutorul cărora sunt elaborate, asupra exerciţiilor prin care se consideră pe sine însuşi ca obiect al cunoaşterii şi asupra practicile care permit transformarea propriului mod de a fi. Aceste morale „orientate spre etică“ (şi care nu coincid neapărat cu ceea ce desemnăm prin termenul de renunţare ascetică) au avut o mare însemnătate în creştinism, alături de moralele „orientate

spre cod": uneori, între ele au existat suprapuneri, rivalități sau conflicte, dar şi armonie.

Cel puțin la o primă abordare, se pare că judecățile morale în Antichitatea greacă sau greco-romană au fost îndreptate mai mult spre practicile sinelui şi *askesis*, decât spre codificările conduitelor şi formularea strictă a ceea ce-i permis şi a ceea ce-i interzis. Cu excepția textelor lui Platon *Republica* şi *Legile*, vom afla puține referiri la un cod care să definească detaliat totul, de la comportamentul care trebuie urmat, până la solicitarea unei instanțe de supraveghere a punerii lui în aplicare, precum şi pedepsele pentru încălcările acestui cod. Chiar dacă necesitatea respectării legii şi a tradițiilor – *nomoi* – este subliniată în repetate rânduri, important nu este atât conținutul legii şi condițiile sale de aplicare, cât poziția asumată în scopul respectării ei. Accentul este pus asupra relației cu sine; aceasta nu-i îngăduie individului să se lase dominat de pofte şi plăceri, îl apără să nu fie stăpânit de ele şi-i ține simțurile în frâu, îl ajută să nu ajungă un sclav al patimilor şi să acceadă la deplinătatea stăpânirii de sine sau la perfecta supremație a sinelui asupra sinelui.

Plecând de aici, m-am oprit asupra metodei cu care am operat pe parcursul acestui studiu asupra moralelor sexuale ale Antichității păgâne şi creştine: trebuia să țin seama de diferența dintre elementele codului unei morale şi elementele ascezei; să nu cumva să uit de coexistența şi legăturile lor, nici de relativa lor independență şi nici de diferențele posibile de subliniere; să iau în considerare tot ce arată în cadrul acestor morale avantajul practicilor sinelui, interesul față de ele, efortul de a le înțelege, de a le perfecționa şi a le transmite altora, dezbaterile stârnite în jurul lor. Astfel încât chestiunea, atât de des formulată referitor la continuitatea (sau soluția de continuitate) a moralelor filosofice ale Antichității şi moralei creştine, să fie modificată; în loc să ne punem întrebarea care sunt elementele de cod împrumutate de creştinism din gândirea antică şi care sunt cele pe care le-a adus creştinismul din proprie inițiativă, mai bine ne întrebăm în ce moduri au fost elaborate, modificate, reformulate şi diversificate formele relației cu sinele (şi experiențele sinelui legate de ele) cu ajutorul continuității, al transferului sau al modificării codurilor.

Codurile nu sunt lipsite de însemnătate şi nici nu rămân aceleaşi, dar se poate vedea că, la urma urmei, ele gravitează în jurul câtorva principii, destul de simple şi puţine: poate că oamenii nu inventează mai mult în domeniul interdicţiilor decât în acela al plăcerilor. Durata lor este şi ea destul de mare: proliferarea considerabilă a reglementărilor (privind locurile, partenerii, gesturile permise sau interzise) va avea loc într-o epocă destul de târzie a creştinismului. În schimb, se pare – este oricum o ipoteză pe care aş vrea s-o explorez în acest studiu – că există un câmp de istoricitate complex şi bogat în felul cum individul este determinat să se recunoască drept subiect moral al conduitei sexuale. Ar trebui să fie urmărit modul în care s-a definit şi a evoluat această subiectivitate, de la gândirea greacă antică până la constituirea doctrinei şi a pastoralei creştine a trupului.

În acest volum, intenţionez să indic câteva trăsături generale specifice felului în care s-a reflectat în gândirea greacă comportamentul sexual ca domeniu de apreciere şi opţiune morală. Voi porni de la noţiunea, în epoca aceea curentă, de „practicare a plăcerilor" – *chrēsis aphrodisiōn* – pentru a sublinia modalităţile de subiectivare la care se referă această noţiune: substanţa etică, tipuri de coerciţie, forme de elaborare a sinelui şi a teleologiei morale. Apoi, plecând de fiecare dată de la o experienţă care în cultura greacă îşi avea existenţa, statutul şi regulile sale (practica regimului de sănătate, a administrării gospodăriei şi a curtării amoroase), voi analiza modul în care gândirea medicală şi filosofică a elaborat această „practicare a plăcerilor" şi a definit unele teme de austeritate, care vor deveni recurente, asupra a patru mari axe ale experienţei: relaţia cu trupul, relaţia cu soţia, relaţia cu tinerii şi relaţia cu adevărul.

I
PROBLEMATIZAREA MORALĂ A PLĂCERILOR

Ar fi greu să aflăm la greci (ca şi la latini, de altminteri) o noţiune similară cu aceea de „sexualitate“ şi de „carnal“. Adică un concept referitor la o entitate unică ce îngăduie regruparea, în virtutea identităţii de natură şi de origine, sau prin faptul că pune în acţiune acelaşi tip de cauzalitate a unor fenomene diverse şi aparent distante unele de altele: comportamente, dar şi senzaţii, imagini, dorinţe, instincte, pasiuni[1].

Fireşte, limba greacă veche dispunea de o întreagă serie de cuvinte pentru a desemna diferite gesturi sau acte numite de noi „sexuale“. Grecii aveau la dispoziţie o seamă de expresii pentru a se referi la practici precise; aveau şi termeni mai neclari, care se referă la ceea ce noi numim „relaţie“, „împreunare“ sau „raporturi“ sexuale: spre exemplu, *sunousia, homilia, plēsiasmos, mixis, ocheia*. Este mult mai dificil de sesizat categoria de ansamblu căreia îi sunt subsumate toate aceste gesturi, acte şi practici. Grecii utilizează cu predilecţie un adjectiv substantival: *ta aphrodisia*[2], pe care latinii l-au redat într-o traducere aproximativă prin *venerea*. Expresiile „acele lucruri“, sau „plăcerile iubirii“, „raporturi sexuale“, „erotism“, sau „voluptate“ încearcă pe cât posibil să ofere un echivalent în limbile moderne, dar diferenţele dintre ansamblurile

[1] E. LESKI, „Die Zeugungslehre der Antike“, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur*, Mayence, 1950, p. 1248.

[2] Cf. K. J. DOVER, „Classical Greek Attitude to Sexual Behavior“, *Arethusa*, 6, nr. 1, 1973, p. 59; Id., *Greek Popular Morality*, 1974, p. 205 şi *Homosexualité grecque*, pp. 83-84.

noționale face dificilă traducerea exactă a termenului. Ideea noastră despre „sexualitate“ nu numai că acoperă un domeniu cu mult mai larg, dar are în vedere o realitate de un alt tip, iar în cadrul moralei și culturii noastre, are cu totul alte funcțiuni. În schimb, noi nu avem la dispoziție o noțiune care să realizeze un decupaj și să reunească un ansamblu corespunzător lui *aphrodisia*. Sper ca publicul meu să-mi scuze folosirea uneori a termenului grecesc în forma sa originală.

Nu pretind că acest capitol ar fi o expunere exhaustivă și nici măcar un rezumat sistematic al diverselor doctrine filosofice sau medicale care, între secolul al V-lea înainte de Christos și începutul secolului al III-lea, s-au referit la plăcere în general și la plăcerile sexuale în special, în introducerea la studiul despre cele patru tipuri principale de stilizare a comportamentului sexual – în *Dietetica* referitor la trup, în *Economic* referitor la căsătorie, în *Erotica* referitor la tineri și în *Filosofie* referitor la adevăr – intenția mea este doar aceea de a sublinia câteva trăsături generale care le-au folosit drept cadru deoarece erau comune diverselor judecăți despre *aphrodisia*. Poate fi admisă teza curentă potrivit căreia grecii din acea epocă acceptau mult mai ușor decât creștinii din Evul Mediu sau europenii din epoca modernă anumite comportamente sexuale; se mai poate admite și ideea că faptele sau purtările imorale stârneau pe atunci mai puțin scandal, existând doar riscul unor reacții, cu atât mai mult cu cât nici o instituție – religioasă sau medicală – nu pretindea să definească ceea ce era, în această privință, îngăduit ori interzis, normal sau anormal; se mai știe și că grecii dădeau mult mai puțină importanță decât noi tuturor acestor lucruri. Un lucru rămâne, însă, incontestabil: i-au interesat destul de mult; au existat gânditori, moraliști, filosofi și medici pentru a evalua ce impuneau sau interziceau legile cetății, fiindcă ceea ce tradiția tolera sau refuza nu era destul pentru a reglementa așa cum se cuvine conduita sexuală a unui om atent cu persoana sa; grecii recunoșteau în modul cum obțineau acest gen de plăcere o problemă morală.

Aș dori să definesc în aceste câteva pagini aspectele generale după care s-au condus, forma generală a întrebării de ordin moral pe care și-au pus-o în legătură cu *aphrodisia*. Voi apela la texte

foarte deosebite unele de altele – mai ales la texte din Xenofon, Platon şi Aristotel – şi voi încerca nu o restituire a „contextului doctrinal" ce poate da fiecăruia un sens propriu şi o valoare diferenţială, ci determinarea „câmpului de problematizare" care le-a fost comun şi le-a făcut posibile. Voi încerca să arăt, în linii generale, cum s-a constituit *aphrodisia* ca domeniu de preocupare morală. Voi lua în considerare patru noţiuni adesea întâlnite în reflecţia asupra moralei sexuale: noţiunea de *aphrodisia*, prin care se desemnează ceea ce în comportamentul sexual era recunoscut drept „substanţă etică"; cea de „folosire", de *chrēsis*, care îngăduie înţelegerea tipului de constrângere la care practicarea plăcerilor trebuia să se conformeze pentru a fi valorizată din punct de vedere moral; cea de *enkrateia*, de stăpânire, desemnând atitudinea faţă de tine însuţi pentru a te constitui ca subiect moral; în sfârşit, cea de *sōphrosunē*, de „cumpătare", de „moderaţie", caracteristică pentru subiectul moral în împlinirea sa. Astfel, devine posibilă conturarea structurii experienţei morale a plăcerilor sexuale – ontologia, deontologia, ascetica şi teleologia sa.

1
Aphrodisia

Souda propune următoarea definiție, pe care o va repeta Hesychius: *aphrodisia* sunt „lucrările", „actele Afroditei" – *erga Aphroditēs*. Desigur, în cazul acestui gen de lucrări nu trebuie să ne așteptăm la un efort de conceptualizare foarte riguros. Este recunoscut faptul că grecii nu au dovedit niciodată, nici în gândirea lor teoretică, nici în cea practică, o preocupare prea insistentă de a defini exact ceea ce înțelegeau prin *aphrodisia* – indiferent că este vorba de a stabili natura lucrului desemnat, de a-i delimita extinderea domeniului, ori de a defini din ce este compus. Oricum, nimic de felul nesfârșitelor liste de acte posibile, cum aflăm în penitențe, în cărțile de spovedanie sau în lucrările de psihopatologie; nici o imagine de unde să reiasă definiția actului legitim, permis sau normal, și unde să fie înfățișată și vasta familie a gesturilor interzise. Nimic similar preocupării – atât de caracteristice pentru domeniul simțurilor sau al sexualității – de a deconspira, în spatele inofensivului sau a inocenței, prezența insidioasă a unei puteri cu limite incerte și chipuri multiple. Nu există clasificări, nici interpretări. Se definește cu atenție vârsta optimă pentru căsătorie și nașterea copiilor, precum și anotimpul cel mai adecvat pentru raporturile sexuale, dar nu se menționează nicăieri, cum fac de exemplu îndrumarele creștine, ce gest trebuie făcut sau evitat, ce mângâieri prealabile sunt permise, poziția actului, în ce condiții se poate el întrerupe. Celor cu o educație insuficientă, Socrate le prescrie să-i ocolească pe băieții frumoși, sau chiar să se exileze pentru un an[1]; în

[1] XENOFON, *Mémorables*, I, 3, 13.

Phaidros se vorbeşte despre lupta îndrăgostitului cu propria-i dorință; nicăieri, însă, nu sunt evocate, aşa cum se va întâmpla în spiritualitatea creştină, măsurile de precauție care trebuie luate pentru a împiedica dorința să se strecoare pe furiş în suflet, sau pentru a-i scoate la lumină semnele tăinuite. Şi, mai bizar încă, medicii care prescriu, cu unele amănunte, elemente din regimul *aphrodisiei*, nu amintesc aproape nimic referitor la formele posibile ale actelor în sine; spun doar câteva lucruri – în afara unor referiri la poziția „firească“ – despre ce este conform sau contrar naturii.

Este oare vorba de pudoare? Posibil, deoarece grecilor li se poate atribui o mare libertate de moravuri; înfățişarea actelor sexuale sugerate în operele scrise – chiar şi în literatura erotică – pare marcată de o destul de mare rezervă[1] şi aceasta spre deosebire de spectacole sau de reprezentările iconografice păstrate[2]. Oricum, este clar că lui Xenofon, Aristotel şi, mai târziu, lui Plutarh nu i s-ar fi părut deloc decent să prescrie, referitor la raporturile sexuale cu soția legitimă, recomandările bănuitoare şi atente distribuite cu generozitate de autorii creştini. Autorii antici nu erau pregătiți, cum mai târziu au fost duhovnicii, să reglementeze jocul cererilor şi al refuzurilor, al primelor mângâieri, al manierelor de împreunare, al plăcerii simțite şi al încheierii cuvenite.

Dar există o motivație pozitivă pentru ceea ce noi am putea percepe, retrospectiv, ca „reticență“ sau „rezervă“. Aceasta pentru că felul cum erau considerate *aphrodisia*, genul de interogație ce li se adresa, se orienta într-o direcție cu totul diferită decât cercetarea naturii lor profunde, a formelor lor canonice sau a puterii lor secrete.

1. *Aphrodisia* reprezintă acele acte, gesturi, contacte care procură o anumită formă de plăcere. Când Sfântul Augustin îşi va aminti în *Confesiuni* de prieteniile sale din tinerețe, de intensitatea sentimentelor, de plăcerea zilelor petrecute împreună, de conversațiile, de entuziasmul şi de veselia acelor relații, el se întreabă dacă

---

[1] K. J. DOVER înregistrează o subliniere a acestei rezerve în perioada clasică: *Greek Popular Morality*, pp. 206-207.

[2] Cf. K. J. DOVER, *Homosexualité grecque*, pp. 17 şi sq.

nu cumva toate acestea nu ascundeau, sub o aparentă inocență, carnalul şi acel „vino-ncoace“ care ne leagă de el[1]. Dar atunci când, în *Etica nicomahică*[2], Aristotel se întreabă cum sunt exact cei ce merită apelativul de „neînfrânați”, definiția sa este cu minuțiozitate reducționistă; doar plăcerile trupului pun în evidență *akolasia*, neînfrânarea, iar dintre acestea sunt excluse cele oferite de văz, auz sau miros. Nu înseamnă că eşti neînfrânat dacă „te bucuri“ (*chairein*) de culori, mişcări, desene, nici de muzică sau de spectacole de teatru; te poți lăsa cucerit de parfumul fructelor, al trandafirilor sau al lămâii; şi, după cum se spune în *Etica eudemiană*[3], celui ce se lasă absorbit atât de intens în contemplarea unei statui, sau în ascultarea unei melodii, încât îşi pierde orice interes pentru practicarea amorului, nu i se poate reproşa lipsa de măsură, oricum, nu mai mult decât celui sedus de sirene. De *akolasia* sunt considerate a ține plăcerile rezultate din atingere şi contact: cu gura, limba, gâtlejul (plăcerile hranei şi ale băuturii) şi cu celelalte părți ale corpului (plăcerile sexului). Tot Aristotel observă că ar fi injust ca unele senzații încercate la nivelul epidermei să fie considerate ca lipsite de moderație – de exemplu, nobilele plăceri prilejuite la gimnaziu de masaj şi căldură: „La un neînfrânat, senzația produsă de atingere nu se împrăştie pe tot corpul, ci doar în anumite părți“[4].

Una dintre trăsăturile specifice experienței creştine a „simțurilor“, apoi a „sexualității“ va fi aceea că de la subiect se cere să ghicească şi să recunoască de departe manifestările unei forțe surde, maleabile şi redutabile, cu atât mai imperios de descifrat, cu

[1] SFÂNTUL AUGUSTIN, *Confessions*, IV, cap. 8, 9 şi 10.

[2] ARISTOTEL, *Éthique à Nicomaque*, III, 10, 1118 a-b (trad. fr. R-A. Gauthier şi J.-Y. Jollit).

[3] Id., *Éthique à Eudème*, III, 2, 8-9, 1230 b.

[4] *Éthique à Nicomaque*, loc. cit. Cf. şi Pseudo-Aristotel, *Problèmes*, XXVIII, 2. Trebuie să spunem că în multe texte greceşti apare importanța atribuită privirii şi ochilor în naşterea dorinței sau a iubirii: nu pentru că plăcerea privirii ar fi necumpătată în sine, ci pentru că ea reprezintă o cale prin care se ajunge la suflet. Referitor la acest subiect, Xenofon, *Mémorables*, I, 3, 12-13. Sărutul, cu tot riscul pe care-l comportă, (cf. Xenofon, ibid.), este foarte prețuit ca plăcere fizică şi comunicare a sufletului. De fapt, ar trebui elaborat un studiu istoric despre „corpul plăcerii“ şi metamorfozele sale.

cât ea se poate camufla în spatele altor forme decât actele sexuale. O astfel de presupunere nu intră în spațiul experiențelor *aphrodisiei*. Desigur, în educarea cumpătării se prescrie neîncrederea în sunete, imagini sau parfumuri. Aceasta, însă, nu deoarece atașamentul față de ele ar fi forma mascată a unei dorințe de esență sexuală, ci fiindcă există melodii care prin ritmul lor pot moleși ființa, pentru că există spectacole în stare să infiltreze sufletul ca un venin, iar un anumit parfum sau o imagine sunt de natură să readucă în memorie „amintirea lucrului dorit“[1]. Când sunt luați în deriziune filosofii ce le recomandă tinerilor să nu iubească decât suflete alese, ei nu sunt bănuiți că sunt posedați de sentimente tulburi de care poate habar n-au, ci pur și simplu că așteaptă momentul de intimitate pentru a-și furișa mâna pe sub tunica iubitului[2].

Care sunt formele și varietatea acestor acte? Istoria naturală ne oferă o descriere a lor, cel puțin când e vorba de animale: împerecherea, observă Aristotel, nu e aceeași la toate și nu se face în același mod[3]. În partea a VI-a a *Istoriei animalelor*, închinată viviparelor, descrie feluritele forme de copulație – ele sunt diferite după forma și așezarea organelor, poziția partenerilor, durata actului – dar amintește și tipurile de comportament din perioada împerecherii: mistreții parcă se pregătesc de luptă[4], elefanții sunt animați de o furie ce merge până la dărâmarea casei stăpânului, armăsarii adună femelele și le închid într-un fel de cerc mai înainte de a se repezi asupra rivalilor[5]. În ceea ce privește oamenii, dacă uneori este amănunțită descrierea organelor și a funcțiilor lor, comportamentele sexuale, cu variațiile lor posibile, abia dacă sunt evocate. Nu înseamnă că în medicina, filosofia sau morala Greciei antice, activitatea sexuală a oamenilor ar fi trecută sub tăcere. Nu înseamnă

---

[1] Pentru primejdiile comportate de muzică, cf. Platon, *République*, III, 398 e. (armoniile lydiene sunt nocive chiar pentru femei, *a fortifiori* pentru bărbați). Despre rolul mnemonic al mirosului și al imaginii vizuale, cf. Aristotel, *Éthique à Nicomaque*, III, 10, 1118 a.

[2] Mai târziu se va afla un reproș de acest fel în *Iubirile* atribuite lui Lucian, 53.

[3] ARISTOTEL, *Histoire des animaux*, V. 2, 539 b.

[4] *Ibid.*, VI, 18, 571 b.

[5] *Ibid.*, VI, 18, 571 b și 572 b.

că autorii se feresc să vorbească despre actele plăcerii, ci că, atunci când se ridică această problemă, nu forma luată de ele este luată în dezbatere, ci activitatea manifestată. Dinamica lor este mult mai semnificativă decât morfologia.

Dinamica aceasta este stabilită prin mişcarea ce leagă între ele elementele *aphrodisiei*, plăcerea care le este asociată şi dorința pe care o incită. Atracția exercitată de plăcere şi forța dorinței ce duce spre ea constituie, împreună cu actul însuşi al *aphrodisiei*, o solidă unitate. Cu timpul, va deveni una dintre trăsăturile fundamentale ale eticii carnalului şi ale concepției despre sexualitate, ca şi disocierea – cel puțin parțială – de acest ansamblu. Aceasta va fi marcată, pe de o parte, de o anumită „eliziune“ a plăcerii (depreciere morală pricinuită de preceptul pastoralei creştine de a nu lua în calcul voluptatea ca scop final al practicii sexuale; depreciere teoretică tradusă prin extrema dificultate de a face loc plăcerii în înțelegerea sexualității); iar pe de altă parte, de o dezbatere din ce în ce mai intensă a dorinței (în care se va vedea stigmatul originar al naturii decăzute sau structura proprie ființei umane). În schimb, în experiența *aphrodisiei*, actul, dorința şi plăcerea constituie un ansamblu ale cărui elemente pot fi, desigur, diferite, dar sunt puternic relaționate. Legătură lor strânsă este una dintre trăsăturile esențiale ale acestei forme de activitate. Natura a vrut (din motive pe care le vom afla imediat) ca împlinirea actului să fie asociată unei plăceri ce stârneşte *epithumia*, dorința, impuls condus de natură spre ceea ce „produce plăcere“, în funcție de principiul amintit de Aristotel: dorința este întotdeauna „tânjirea după lucrul plăcut“ (*hē gar epithumia tou hēdeos estin*)[1]. Este adevărat – Platon revine deseori asupra acestei idei – că nu ar exista dorință fără absența lucrului dorit şi fără adăugarea, în consecință, a unei anumite suferințe; pofta, însă, explică el în *Philebos*, nu poate fi deşteptată decât de reprezentarea, imaginea sau amintirea lucrului care provoacă plăcere; de aici formulează concluzia că dorința nu poate sălăşlui decât în suflet, căci dacă trupul este supus privațiunii, doar sufletul poate, prin amintire, să facă prezent lucrul dezirabil, deci, să pro-

[1] ARTISTOTEL, *Parties des animaux*, 660 b.

voace *epithumia*[1]. Ceea ce pare a constitui pentru greci, în cadrul conduitei sexuale, obiectul gândirii morale, nu este nici actul însuşi (considerat sub diferitele sale modalităţi), nici dorinţa (apreciată în funcţie de originea sau de direcţia sa), nici măcar plăcerea (măsurată după obiectele sau practicile care o pot provoca), ci, mai curând, dinamica este cea care le uneşte pe toate trei, ca într-un cerc (dorinţa conduce la act, actul este legat de plăcere, iar plăcerea deşteaptă dorinţa). Chestiunea etică nu este: ce fel de dorinţe? ce fel de acte? ce fel de plăceri? Ci aceasta: cu ce forţă eşti condus „de plăceri şi de dorinţe?" Ontologia la care se referă această etică a comportamentului sexual nu este, cel puţin în forma sa generală, o ontologie a sustragerii din faţa dorinţei; nu este cea a unei naturi stabilind reguli pentru acte; este aceea a unei forţe care pune în relaţie acte, plăceri şi dorinţă. Acest raport dinamic alcătuieşte ceea ce s-ar putea numi nucleul experienţei etice a *aphrodisiei*[2].

Analizarea acestei dinamici se articulează după două mari variabile. Una este cantitativă şi se referă la numărul şi la frecvenţa actelor. Medicina, ca şi morala, consideră că oamenii se deosebesc între ei nu atât după tipul de obiecte sexuale spre care se îndreaptă, nici după practicile sexuale pe care le preferă, ci după intensitatea acestora. Distincţia este între prea puţin şi prea mult: moderaţie sau lipsă de cumpătare. În descrierea unui personaj se întâmplă destul de rar să se arate preferinţa sa pentru o formă sau alta de plăcere sexuală[3]. În schimb, pentru caracterizarea sa morală este

---

[1] PLATON, *Philèbe*, 44 şi urm.

[2] Trebuie remarcată frecvenţa expresiilor care asociază foarte strâns plăceri şi dorinţe şi care arată că garanţia morală a celor legate de *aphrodisia* este controlul ansamblului dinamic format din dorinţă şi plăcerea legate de act. Perechea *epithumiai-hēdonai* este întâlnită des la Platon: *Gorgias*, 484 d; *Banquet*, 196 c; *Phèdre*, 237 d: *République*, IV. 430 c, 431 c şi d; IX, 571 b; *Lois*, I, 647 e; IV, 714 a; VI, 782 e; VII, 802 e; 864 b; X, 8886 b etc. Cf. şi Aristotel, *Éthique à Nicomaque*, VII, 4, 1148 a. La fel de uzuale sunt şi expresiile desemnând plăcerea ca forţă ce convinge, pune în mişcare, învinge; astfel la Xenofon, *Mémorables*, I, 2, 23; I, 4, 14; I, 8; IV, 5, 3 etc.

[3] Este posibil ca într-o relatare să fie nevoie de evocarea gustului neobişnuit al unui bărbat pentru adolescenţi. Aşa procedează Xenofon în *Anabasis*, referitor la un anume Episthenes (VII, 4). Dar, când conturează portretul ne-

important de ştiut dacă în experienţele sale cu femei sau tineri a făcut dovada măsurii, precum Agesilas, care ducea cumpătarea până la a refuza să fie sărutat de tânărul iubit[1], sau s-a lăsat, precum Alcibiade sau Arcesilas, pradă plăcerilor cu ambele sexe[2]. Este elocvent, în acest caz, faimosul pasaj din cartea I a *Legilor*: e drept că Platon situează acolo foarte clar în opoziţie relaţia „conformă naturii" care leagă bărbatul de femeie în scopul reproducerii şi raportul „împotriva naturii" a bărbatului cu bărbatul, a femeii cu femeia[3], însă, chiar dacă această opoziţie este certă, Platon se referă la deosebirea şi mai importantă dintre cumpătare şi neînfrânare: practicile împotriva naturii şi a principiului procreaţiei nu sunt explicate ca efect al unei naturi anormale sau al unei forme diferite de dorinţă; ele nu sunt decât consecinţa unei lipse de măsură: la originea lor stă „neînfrânarea în plăcere" (*akrateia hēdonēs*)[4]. Iar atunci când, în *Timaios*, Platon afirmă că desfrâul trebuie privit ca efectul unei maladii a trupului şi nu a sufletului, această boală este descrisă prin simptomele unei patologii a excesului: sperma, în loc să se păstreze în măduvă şi osatură, iese şi porneşte să curgă prin tot corpul; fenomenul poate fi comparat cu un arbore a cărui forţă de vegetaţie întrece orice măsură: tot astfel şi individul este smintit o mare parte a vieţii sale de „excesul de plăceri şi suferinţe"[5]. În cartea a III-a din *Etica nicomahică*, aflăm ideea că imoralitatea în plăcerile sexului ar consta întotdeauna într-o exagerare, un surplus sau un exces; cât despre dorinţele naturale, comune tuturor, singurele erori, explică Aristotel, sunt cele referitoare la cantitate: el

---

gativ al lui Menon (II, 6), el nu-i impută acest gust, ci faptul că se foloseşte într-un mod condamnabil de asemenea plăceri: pentru a obţine prea devreme dominaţia, sau pentru a iubi, el fiind încă imberb, un băiat mai în vârstă.

[1] XENOFON, *Agésilas*, V.

[2] Despre Arcesilas, cf. DIOGENES LAERTIOS, *Vie des Philosophes*, IV, 6. Plutarh va menţiona că Hyperide avea înclinaţii spre *aphrodisia, Vie de dix orateurs*, 849 d.

[3] PLATON, *Lois*, I, 636 c.

[4] Tot astfel, Dion din Prusa explică apariţia iubirii băieţilor printr-un exces de necumpătare (*Discours*, VII, 150).

[5] PLATON, *Timée*, 86 c-e.

subliniază „prea multul“ (*to pleion*); când dorința naturală constă doar în satisfacerea necesității, „să bei și să mănânci până la suprasaturație înseamnă să depășești cantitativ (*tōi plēthei*) cerințele naturii“. Este adevărat că Aristotel lasă loc și plăcerilor personale ale indivizilor; se fac tot felul de greșeli, fie că plăcerea nu se satisface „acolo unde ar trebui“, fie că se face „la grămadă“, fie că nu se obține „cum se cuvine“. Dar, adaugă Aristotel, „excesivii“ exagerează (*huperballousi*) în toate, fie că-și permit satisfacții nepermise, fie, în cazul unor acte îngăduite, că întrec măsura, în comparație cu cei mai mulți dintre semenii lor“. Intemperanța este excesul în domeniu și „este ceva condamnabil“[1]. Se pare că prima linie de delimitare marcată în domeniul comportamentului sexual prin aprecierea morală nu se realizează plecând de la natura actului, cu variantele sale posibile, ci de la activitatea și gradațiile cantitative.

Practicarea plăcerii mai ține și de o altă variabilă, pe care am putea-o numi de „rol“ sau de „polaritate“. Termenului *aphrodisia* îi corespunde verbul *aphrodisiazein*; el desemnează activitatea sexuală în general: astfel, se vorbește despre momentul când ajung animalele la vârsta adecvată pentru *aphrodisiazein*[2], dar el mai se referă și la săvârșirea unui act sexual oarecare: la Xenofon, Antisthene amintește dorința de *aphrodisiazein* care-l cuprinde câteodată[3]. Verbul mai poate fi utilizat și cu valoarea lui activă; în acest caz, desemnează rolul special al „masculinului“ în relația sexuală și la funcția „activă“ definită de penetrare. Dar, invers, poate fi utilizat în forma sa pasivă; în acest caz, desemnează celălalt aspect al împreunării sexuale: rolul „pasiv“ al partenerului-obiect, rol rezervat femeilor – Aristotel vorbește despre vârsta când ajung tinerele fete

---

[1] ARISTOTEL, *Éthique à Nicomaque*, III, 11, 1118 b. De remarcat, totuși, că pe Aristotel îl interesează problema „plăcerilor rușinoase“ preferate de unii (*Éthique à Nicomaque*, VII, 5, 1148 b; X, 3, 1173 b). Despre dorință, obiectul său firesc și variațiile sale, cf. Platon, *République*, IV, 437 d-c.

[2] ARISTOTEL, *Histoire des animaux*, VIII, 1, 581 a. Platon, în *Republica*, IV, 426 a-b, vorbește despre bolnavii care, în loc să urmeze un regim, continuă să mănânce, să bea și să *aphrodisiazein*.

[3] XENOFON, *Banquet*, IV, 38. Pseudo-Aristotel, *Sur la stérilité*, V, 636 b.

apte de *aphrodisiasthēnai*[1]; el poate fi impus cuiva prin violență dacă acesta este redus la statutul de obiect al plăcerii pentru altul[2]; mai este acceptat de băiatul sau bărbatul care se lasă penetrat de partener – autorul *Problemelor* ajunge astfel să se întrebe din ce pricină unor bărbați le place să *aphrodisiazthēnai*[3].

Se poate afirma în mod justificat că în vocabularul grec nu există nici un cuvânt care să reunească, într-o noțiune comună, specificul din sexualitatea masculină, ca şi din cea feminină[4]. Trebuie să sublinicm că în practicarea plăcerilor sexuale apar clar două roluri şi doi poli, aşa cum îi constatăm şi în funcția generatoare; sunt cele două valori ale poziției – cea a subiectului şi cea a obiectului, cea a agentului şi cea a pasivului: aşa cum afirmă şi Aristotel, femela în calitate de femelă este un element pasiv, iar masculul, în calitate de mascul, un element activ[5]. Atunci când experiența „cărnii" va fi privită ca o experiență comună bărbaților şi femeilor, chiar dacă la ele nu îmbracă aceeaşi formă ca la ei, atunci când asupra sexualității îşi va pune amprenta marea disociere între sexualitatea masculină şi cea feminină, *aphrodisia* vor fi gândite ca o activitate presupunând doi actori, fiecare cu rolul şi funcția sa – cel care exercită activitatea şi cel asupra căruia se exercită aceasta.

Din această perspectivă şi potrivit acestei etici (amintim încă o dată că este o morală a bărbatului elaborată de bărbați şi pentru bărbați), se poate afirma că linia de delimitare este mai ales între bărbați şi femei – rațiunea fiind marea diferențiere între lumea bărbaților şi cea a femeilor prezentă în multe societăți antice. Într-un mod şi mai general, ea se situează mai degrabă între ceea ce am putea numi „actorii activi" pe scena plăcerilor şi „actorii pasivi": pe de o parte sunt subiecții activității sexuale (ei caută s-o exercite cu măsură şi la timpul potrivit), iar pe de altă parte sunt parte-

---

[1] ARISTOTEL, *Histoire des animaux*, IX, 5, 637 a; VII, 1, 581 b.
[2] XENOFON, *Hiéron*, III, 4.
[3] PSEUDO-ARISTOTEL, *Problèmes*, IV, 26.
[4] P. MANULI, „Fisiologia e patologia del feminile negli scritti hippocratici", *Hippocratica*, 1980, p. 393 sq.
[5] ARISTOTEL, *De la génération des animaux*, I, 21, 729 b.

ncrii-obiecte, figuranții asupra cărora aceasta se exercită. Este de la sine înțeles că primii sunt bărbații, mai precis bărbații adulți și liberi, iar din a doua categorie fac parte, evident, femeile, dar ele nu figurează aici decât ca elemente ale unui ansamblu mai larg la care se face referire uneori pentru a indica posibile obiecte ale plăcerii: „femeile, băieții, sclavii"; în textul cunoscut sub numele de *Jurământul lui Hipocrate*, medicul jură ca, în orice casă ar intra, să se abțină de la *erga aphrodisia*, cu oricine, femeie, bărbat liber sau sclav[1]. A te păstra în rol sau a-l părăsi, a fi subiect al activității sau a-i fi obiect, a trece de partea pasivă când ești bărbat, sau a rămâne în rândul celor care exercită activitatea este a doua mare variabilă care, alături de aceea a „cantității", permite aprecierea morală. Pentru un bărbat, excesul și pasivitatea sunt cele două forme majore ale imoralitățiii în practicarea *aphrodisiei*.

2. Dacă activitatea sexuală ajunge astfel să fie obiect de diferențiere și de apreciere morală, aceasta nu se întâmplă din pricină că actul sexual ar fi în sine un rău și nici pentru că el ar fi marcat de o cădere originară. Chiar atunci când forma actuală a relației sexuale și a iubirii este raportată, cum o face Aristofan în *Banchetul*, la o dramă originară – trufie a oamenilor și pedeapsă a zeilor –, nici actul și nici plăcerea nu sunt considerate în virtutea acesteia ca fiind rele; dimpotrivă, ele tind la reconstituirea a ceea ce era pentru ființa umană un mod de perfecțiune[2]. În general, activitatea sexuală este considerată ca firească (firească și indispensabilă), fiindcă prin ea ființele vii se reproduc, specia, în ansamblul său, se sustrage morții[3], iar cetățile, familiile, numele și credințele dăinuie dincolo de indivizii meniți dispariției. Platon consideră dorințele care duc la *aphrodisia* printre cele mai naturale și necesare[4]; plăcerile rezultate din acestea au drept cauză, după spusele lui Aristotel,

---

[1] HIPPOCRAT, *Le Serment*, în *Oeuvres*, éd. Loeb, I, p. 300.

[2] PLATON, *Banquet*, 189 d-193 d. Despre un timp mitic, fără procreare pe cale sexuală, cf. *La Politique*, 271 a-272 b.

[3] ARISTOTEL, *De la génération des animaux*, II, 1, 731 b; cf. *De l'âme*, II, 4, 415 a-b.

[4] PLATON, *République*, VIII, 559 c.

cele necesare privind trupul şi viaţa trupului[1]. Într-un cuvânt, activitatea sexuală, atât de profund ancorată în natură, n-ar putea fi – ne aminteşte Rufus din Efes – privită ca fiind dăunătoare[2]. Desigur, experienţa morală a *aphrodisiei* este radical deosebită de ceea ce va deveni experienţa carnalului.

Dar, oricât ar fi de naturală şi de necesară, ea nu constituie mai puţin obiectul unei preocupări morale; necesită o delimitare ce permite stabilirea până la ce punct şi în ce măsură se cade a fi practicată; totodată, dacă ea poate depinde de bine şi de rău, acest lucru nu e împotriva stării sale naturale sau pentru că aceasta ar fi alterată; cauza este chiar felul în care a fost ea lăsată de natură. Două trăsături marchează plăcerea cu care este asociată. Mai întâi caracterul său inferior: fără să uităm că pentru Aristip şi şcoala cirenaicilor „plăcerile nu se deosebesc între ele"[3], plăcerea sexuală este caracterizată în general ca fiind nu purtătoare a răului, ci inferioară din punct de vedere ontologic sau calitativ: este comună animalelor şi oamenilor (nefiind un semn distinctiv al acestora din urmă); este legată de renunţare şi suferinţă (prin aceasta este opusă plăcerilor procurate de văz şi auz); este dependentă de trup şi de necesităţile sale şi este menită a readuce organismul în starea sa de dinaintea apariţiei necesităţii[4]. Dar, pe de altă parte, această plăcere condiţionată, subordonată şi inferioară este de o vivacitate extremă; aşa cum spune Platon la începutul *Legilor*, dacă natura a făcut astfel încât bărbaţii şi femeile să fie atraşi unii de alţii, este pentru a face posibilă procrearea şi pentru a asigura supravieţuirea speciei[5]. Acest obiectiv este atât de important şi esenţial, încât natura a asociat cu actul procreaţiei o plăcere deosebit de intensă; după

---

[1] ARISTOTEL, *Éthique à Nicomaque*, VII, 4, 2, 1147 b.

[2] RUFUS DIN EFES, *Oeuvres*, ed. Daremberg, p. 318.

[3] DIOGENES LAERTIOS, *Vie des Philosophes*, II, 8.

[4] Despre această dorinţă comună cu a animalelor, cf. Xenofon, *Hiéron*, VII; despre caracterul eterogen al plăcerii fizice, cf. Platon, *République*, IX, 583 b şi sq. ; *Philèbe*, 44 şi urm; despre plăcerile ce însoţesc starea de dinainte a corpului, Platon, *Timée*, 64 d-65 a; Aristotel, *Éthique à Nicomaque*, VII, 4, 1147 b.

[5] PLATON, *Lois*, I, 636 c.

cum necesitatea de a se hrăni şi de a-şi asigura astfel supravieţuirea individuală este asociată la animale cu plăcerea naturală legată de hrană şi de apă, tot astfel necesitatea de a lăsa descendenţi îi face pe oameni să-şi amintească permanent plăcerea şi dorinţa legate de împreunare. În *Legile* este evocată existenţa celor trei mari exigenţe fundamentale referitoare la hrană, băutură şi înmulţire: toate trei sunt puternice, arzătoare, dar a treia, deşi este ultima, e „cea mai vie"[1]. Socrate îl întreabă pe interlocutorul său din *Republica* dacă acesta cunoaşte vreo „plăcere mai mare şi mai vie decât iubirea trupească"[2].

Tocmai această forţă naturală a plăcerii, împreună cu atracţia exercitată asupra dorinţei, face ca activitatea sexuală să-şi depăşească limitele stabilite de natură. Impulsivitatea răstoarnă ierarhia, poftele şi satisfacerea lor ajung să fie pe primul loc, căpătând putere absolută asupra sufletului. Tot din cauza lor eşti îmboldit să mergi dincolo de satisfacerea nevoilor şi să cauţi plăcerea în continuare, chiar după potolirea trupului. Impulsul spre revoltă este virtualitatea „stasiastică" a apetitului sexual; tendinţa spre depăşire, spre exces este virtualitatea sa „hiperbolică"[3]. Natura a sădit în fiinţa umană această forţă necesară şi redutabilă, totdeauna gata să depăşească obiectivul stabilit. Este limpede de ce, în aceste condiţii, activitatea sexuală necesită o discriminare morală despre care am văzut mai înainte că era mai mult dinamică decât morfologică. Dacă este nevoie, aşa cum spune Platon, să i se opună trei piedici dintre cele mai puternice – teama, legea şi cuvântul adevărat –[4], dacă este nevoie, potrivit lui Aristotel, ca dorinţa să asculte de raţiune ca un copil de poruncile învăţătorului său[5], dacă însuşi Aristip voia, „folosindu-se" fără încetare de plăceri, să fie atent să

---

[1] *Ibid.*, VI, 783 a-b.

[2] PLATON, *République,* III. 403 a.

[3] Despre hiperbola *(huperbole, huperballein)* plăcerilor, a se vedea, de pildă, PLATON, *République*, 402 e; *Timée*, 86 b; ARISTOTEL, *Éthique à Nicomaque*, III, 11, 1118 b; VII, 4, 1148 a; VII, 7, 1150 a; VII, 7, 1150 b. Despre revoltă *(epanastasis, stasiazein)*, PLATON, *République,* IV, 442 d; IV, 444 b; IX, 586 e; *Phèdre*, 237 d.

[4] PLATON, *Lois,* VI, 783 a.

[5] ARISTOTEL, *Éthique à Nicomaque,* III, 12, 1119 b.

nu se lase antrenat de ele[1], motivul nu este acela că activitatea sexuală ar fi ceva dăunător; nici pentru că ar risca să devieze prin raportare la un model normativ; ci pentru că este dependentă dc o forță, de o *energeia*, care este ea însăşi predispusă spre exces. În doctrina creştină a simțurilor, forța excesivă a plăcerii îşi află sursa în căderea originară şi în păcatul care şi-a pus de atunci stigmatul asupra naturii umane. Pentru gândirea greacă clasică, această forță este prin natura sa virtual excesivă, iar chestiunea morală care se ridică va fi aceea de a şti cum să o înfrunți, cum s-o ții sub control şi s-o utilizezi cum se cuvine.

Faptul că activitatea sexuală apare ca un joc al forțelor presupusc de natură, dar susceptibile de abuz, o apropie de hrană şi de problemele morale ridicate de aceasta. Comparația între morala sexului şi cea a mesei este constantă în cultura veche. S-ar putca ilustra aceasta cu mii de exemple. Atunci când, în prima carte a *Amintirilor*, Xenofon vrea să arate cât de util le era Socrate discipolilor prin pilda şi cuvântul său, autorul descrie preceptele şi comportarea macstrului „față de băutură, mâncare şi plăcerile iubirii"[2]. Când vorbesc despre educația paznicilor, interlocutorii din *Republica* sunt de acord că înfrânarea, *sōphrosunē*, cere întreita stăpânire a plăcerilor procurate de vin, iubire şi mâncare (*potoi, aphrodisia, edōdai*)[3]. La fel şi Aristotel: în *Etica nicomahică*, cele trei pilde de „plăceri obişnuite" sunt hrana, băutura, iar pentru tineri şi bărbații în floarea vârstei „voluptățile patului"[4]; în toate aceste trei forme de plăcere, el recunoaşte acelaşi tip de primejdie, cea a cxcesului care merge dincolo de necesitate; le descoperă chiar şi un principiu fiziologic comun, deoarece în toate vede plăceri ale contactului şi ale atingerii (hrana şi băutura nu procură plăcere decât dacă intră în contact cu limba şi, mai ales, cu gâtlejul[5]. Când ia cuvântul în *Banchetul*, medicul Eriximah pretinde că arta sa are capa-

---

[1] DIOGENES LAERTIOS, *Vie des Philosophes,* VI, 8.
[2] XENOFON, *Mémorables*, I, 3, 15.
[3] PLATON, *République,* III, 389 d-e; şi cf. IX, 580 e.
[4] ARISTOTEL, *Éthique à Nicomaque,* III, 11, 1, 1118 b.
[5] *Ibid.,* III, 10, 9, 1118 a.

citatea de a da recomandări asupra felului în care să fie folosite plăcerile mesei şi ale patului; medicii ştiu, dacă e vorba de o masă îmbelşugată, cum să te bucuri de ea fără să te îmbolnăveşti; tot ei le arată celor care practică amorul fizic – „Pandemionul“ – cum pot găsi în el plăcerea fără a da naştere la desfrâu[1].

Desigur, ar fi interesantă lunga istorie a raporturilor dintre morala alimentară şi cea sexuală, prin intermediul doctrinelor, dar şi al riturilor religioase sau al regulilor dietetice; ar trebui urmărit cum s-a detaşat în timp jocul prescripţiilor alimentare de cel al moralei sexuale: evoluţia importanţei fiecăruia (cu momentul destul de târziu în care problema comportamentului sexual a devenit mai importantă decât cea a comportamentului alimentar) şi diferenţierea progresivă a propriei lor structuri (momentul în care dorinţa sexuală a fost dezbătută în alţi termeni decât apetitul alimentar). Oricum, se pare că în gândirea grecilor din perioada clasică problematizarea morală a hranei, a băuturii şi a activităţilor sexuale a fost realizată într-un mod destul de similar. Felurile de mâncare, vinurile, relaţiile cu femeile şi tinerii constituie un material etic similar; ele pun în acţiune forţe naturale care tot timpul tind să devină excesive; întrebarea este aceeaşi: cum poţi şi cum trebuie „să te foloseşti“ (*chrēsthai*) de dinamica plăcerilor, a dorinţelor şi a actelor? Este o problemă de utilizare adecvată, cum spune şi Aristotel: „Toată lumea se bucură de plăcerile mesei, ale vinului şi ale dragostei într-o oarecare măsură, dar nimeni n-o face aşa cum trebuie (*ouch' hōs dei*)“[2].

---

[1] PLATON, *Banquet*, 187 e.

[2] ARISTOTEL, *Éthique à Nicomaque*, VII, 14, 7, 1154 a.

2
Chrésis

În cel mod se cade să te bucuri de plăcere „aşa cum se cuvine"? La ce principiu să apelezi pentru a modera, limita sau regla această activitate? Ce tip de validare trebuie acordată acestor principii care să poată justifica deprinderea? Sau, cu alte cuvinte, care e modul de aservire implicat în problematizarea morală a conduitei sexuale?

Judecata morală asupra *aphrodisiei* urmăreşte nu atât alcătuirea unui cod sistematic care să stabilească forma normativă a actelor sexuale, să fixeze graniţa interdicţiilor şi să repartizeze practicile de o parte sau de alta ale unei linii de delimitare, cât elaborarea condiţiilor şi a modalităţilor unui „uzaj": stilul a ceea ce grecii numeau *chrēsis aphrodisiōn*, folosirea plăcerilor, practicarea lor. Expresia se referă, în general, la activitatea sexuală (va fi vorba despre momentele anului, sau de vârsta optimă pentru *chrēsthai aphrodisiois*)[1]. Dar termenul se extinde şi asupra modului cum individul îşi manifestă activitatea sexuală, comportamentul său în această privinţă, regimul pe care şi-l permite sau şi-l impune, condiţiile de realizare a actelor sexuale, locul pe care acestea îl au în viaţa sa[2]. Nu de acceptare sau de interzicere este vorba, ci de pru-

[1] ARISTOTEL, *Histoire des animaux, VII, 1, 581 b; De la génération des animaux,* II, 7, 747 a.

[2] PLATON *(République,* V, 451 c) vorbeşte despre ceea ce trebuie să fie corecta „posesie şi folosire" *(ktēsis te kai chreia)* a femeilor şi copiilor: este vorba de ansamblul de relaţii şi de forme ale relaţiilor ce se pot avea cu ei. Polybios aminteşte *chrēia aphrodisiōn* care, împreună cu bogăţia veşmintelor şi a hranei, caracterizează moravurile suveranilor ereditari şi provoacă nemulţumiri şi răscoale (*Histoires*, VI, 7).

dență, de estimarea și de calcularea modului de controlare a actelor. Dacă este adevărat că în practicarea plăcerilor trebuie să fie respectate legile și obiceiurile locului, să nu le fie aduse insulte zeilor și să se accepte imperativele naturii, regulile morale cărora li se supune acest uzaj sunt foarte departe de ceea ce înseamnă conformarea la un cod bine definit[1]. Mai mult, este vorba de o adaptare felurită, în cazul căreia trebuie să se țină seama de mai multe elemente: unul este cel al cerinței și al necesității naturale, altul cel temporal și circumstanțial al oportunității, iar al treilea cel al statutului individului însuși. *Chrēsis* prescrie lu#nd în calcul variațiile acestor elemente. În concepția privind practicarea plăcerilor recunoaștem interesul pentru o întreită strategie: a necesității, a momentului și a statutului.

1. Strategia necesității. Este cunoscut obiceiul scandalos al lui Diogene: când era presat de nevoia de a-și satisface pofta sexuală, și-o satisfăcea singur în piața publică[2]. Ca multe dintre provocările cinice, și aceasta are un înțeles dublu. Ea se întemeiază pe aspectul public al acestui fapt – ceea ce în Grecia era necuvenit; exista o convenție nescrisă potrivit căreia oamenii trebuie să-și satisfacă plăcerile trupului în timpul nopții, fără să se expună privirilor; din preocuparea de a nu se lăsa văzuți într-o situație de acest fel ar rezulta că *aphrodisia* nu era ceva onorabil, și nici nu-i înnobila pe oameni. Diogene țintește critica sa „gestuală“ chiar împotriva acestei reguli care interzice exhibarea publică. Diogenes Laertios ne spune că obișnuia „să facă totul în public, să mănânce sau să facă dragoste“ conform următorului raționament: „dacă nu e un rău să mănânci, nu e rău nici s-o faci în public“[3]. Dar, prin comparația cu hrană, gestul lui Diogene mai capătă și o altă semnificație:

---

[1] *Retorica* lui Aristotel (I, 9) definește cumpătarea drept ceea ce ne reglementează comportarea; cât despre plăcerile trupului, ele sunt „așa cum o vrea nomos-ul“. Asupra noțiunii de *nomos,* cf. J. de Romilly, *L'Idée de loi dans la pensée grecque.*

[2] DIOGENES LAERTIOS, *Vie des Philosophes,* V, 2, 46. Vezi și Dion din Prusa, *Discours*, VI, 17-20 și Galien *Des lieux affectés*, VI, 5.

[3] DIOGENES LAERTIOS, *Vie des Philosophes*, VI, 2, 69.

practicarea *aphrodisiei* nu poate fi ruşinoasă deoarece este ceva natural, nici mai mult, nici mai puţin decât satisfacerea unei necesităţi; aşa cum filosoful cinic folosea pentru a-şi potoli în modul cel mai simplu foamea (se pare că ar fi încercat să mănânce şi carne crudă), tot astfel afla în masturbare calea cea mai directă de a-şi satisface pofta sexuală; şi chiar îi părea rău că nu există un mijloc la fel de simplu de a-şi rezolva problema foamei şi a setei: „Să fie de ajuns să te freci pe burtă ca să-ţi treacă foamea".

Aici, Diogene nu face decât să forţeze la limită unul dintre marile precepte ale lui *chrēsis aphrodisiōn*. Reducea la minimum conduita pe care Antistene o descria în *Banchetul* lui Xenofon: „Dacă mă cuprinde vreo dorinţă amoroasă, mă mulţumesc cu prima femeie întâlnită, iar femeile mă acoperă cu mângâieri, căci altcineva nu binevoieşte să le dea nici o atenţie. Toate aceste voluptăţi îmi procură asemenea satisfacţii, încât mă fac să nu-mi mai doresc nimic altceva. Aş vrea totuşi să fie mai cumpătate, într-atât unele dintre ele întrec necesitatea"[1]. Regimul lui Antistene nu este prea diferit, în principiu, deşi consecinţele practice sunt altele, de multe învăţături sau pilde date, potrivit lui Xenofon, de Socrate discipolilor săi. Deşi el îi sfătuia pe cei care nu erau destul de înzestraţi pentru a rezista voluptăţilor iubirii să evite băieţii frumoşi, sau să se exileze la nevoie, nu prescria o abstinenţă totală, definitivă şi necondiţionată; „sufletul" – sau cel puţin aşa prezintă Xenofon lecţia socratică – „nu este de acord cu aceste plăceri decât dacă nevoia fizică e foarte mare şi poate fi satisfăcută fără teamă"[2].

În această practicare a *aphrodisiei*, reglementată de cerinţă, obiectivul nu este anularea plăcerii; din contră, se urmăreşte menţinerea ei prin necesitatea ce stârneşte dorinţa; se ştie că plăcerea scade dacă nu dă satisfacţie unei dorinţe puternice: „Prietenii mei", arată Virtutea în discursul lui Prodicos relatat de Socrate, „se delectează cu mâncare şi băutură, cu plăcere (*hēdeia... apolausis*) fără grijă (*apragmōn*): ei urmăresc prin acestea să simtă dorinţa"[3]. Într-o dis-

[1] XENOFON, *Banquet*, IV, 38.
[2] XENOFON, *Mémorables*, I, 3, 14.
[3] *Ibid.*, II, 1, 33.

cuție cu Euthydemos, Socrate spune că „foamea, setea, dorința amoroasă (*aphrodisiōn epithumia*) şi veghea sunt singurele cauze ale plăcerii de a mânca, de a bea, de a face dragoste, de a te odihni şi dormi, atunci când ai aşteptat şi ai suferit pentru aceste necesități atât de mult încât satisfacerea lor să fie pe cât de plăcută, pe atât de posibilă (*hōs eni hēdista*)“[1]. Dar dacă este nevoie ca senzația de plăcere să fie susținută de dorință, dimpotrivă, dorința nu trebuie mărită, făcând apel la plăceri nefireşti: oboseala, mai spune el în discursul lui Prodicos, te face să doreşti somnul, şi nu trândăvia; iar dacă atunci când apar, dorințele sexuale pot fi satisfăcute, nu este necesară crearea unor dorințe ce întrec nevoile. Necesitatea trebuie să fie considerată drept principiu călăuzitor în această strategie, care este clar că nu poate lua înfățişarea unei codificări exacte sau a unei legi bune pentru toți şi în toate împrejurările. Ea îngăduie un echilibru în dinamica plăcerii şi a dorinței: împiedică „înflăcărarea“ şi alunecarea în exces, fixându-i drept limită satisfacerea unei nevoi; ea face ca această forță naturală să nu se răscoale şi să nu ocupe un loc ce nu-i aparține: pentru că nu-i dă trupului decât ce-i este necesar de la natură, nimic mai mult.

Strategia aceasta îngăduie eliminarea neînfrânării care, la urma urmei, nu are nimic de-a face cu necesitatea. De aceea, ea poate lua două înfățişări contra cărora trebuie să lupte regimul moral al plăcerilor . Există o neînfrânare, pe care am putea-o numi de „surplus“, de „preaplin“[2]; ea îi dă trupului toate voluptățile posibile, chiar mai înainte ca acesta să fi simțit nevoia, fără a-i lăsa răgaz să simtă „nici foame, nici sete, nici dorință amoroasă, nici oboseală“, sufocând în acest fel orice senzație de plăcere. Există şi o neînfrânare căreia i-am putea spune „artificială“ şi care este o urmare a primeia: aceasta constă în a-ți procura voluptatea prin satisfacerea unor dorințe în afara naturii: „ca să mănânci angajezi bucătari, ca să bei cu plăcere îți procuri vinuri scumpe, iar vara vrei să ai zăpadă“; e aceea care, pentru a afla plăceri noi în *aphrodisia*, se folo-

---

[1] *Ibid.*, IV, 5, 9.

[2] Cf. PLATON, *Gorgias,* 492 a-b, 494 c, 507 e; *République,* VIII, 561 b.

seşte „de bărbaţi ca şi cum ar fi femei"[1]. Astfel considerată, cumpătarea sexuală nu poate lua înfăţişarea unei conformări la un sistem de legi sau la o codificare a comportamentelor; nu mai are nici valoarea unui principiu de anulare a plăcerilor; practicarea plăcerilor, capabilă ca, „folosindu-se" de necesitate, să se aşeze ea însăşi între nişte limite, devine o artă: „Doar cumpătarea, spune Socrate, ne face să suportăm nevoile de care-am amintit, doar ea ne face să simţim o plăcere demnă de a nu fi uitată"[2]. În acest fel trăia Socrate în viaţa lui fiecare zi, ne spune Xenofon: „Nu mânca decât atunci când îi făcea plăcere să mănânce şi se aşeza la masă într-o asemenea dispoziţie încât pofta de mâncare îi folosea drept condiment; îi plăcea orice băutură pentru că nu bea decât dacă îi era sete"[3].

2. O altă strategie consta în a alege momentul cel mai potrivit, *kairos*. Acesta este unul dintre cele mai delicate şi mai importante obiective în arta de a folosi plăcerea. Platon spune în *Legi*: fericit (fie că este vorba de individ sau de Stat) cel care ştie, în această ordine a lucrurilor, ce are de făcut „când trebuie şi cât trebuie"; din contră, cel ce acţionează „fără a şti cum s-o facă (*anēpistemonōs*)" şi „nu la momentul potrivit (*ektos tōn kairōn*)" duce „o cu totul altă viaţă"[4].

Trebuie să reţinem că tema acestui „atunci când trebuie" a fost foarte însemnată pentru greci, nu doar ca problemă morală, dar şi ca o chestiune de ştiinţă şi de tehnică. Cunoştinţele practice – conform unei alăturări tradiţionale – medicina, guvernarea, orientarea, presupun nu numai cunoaşterea principiilor generale, ci şi determinarea momentului unei intervenţii şi modul precis de a o face, potrivit circumstanţelor. Acesta este unul dintre aspectele fundamentale ale calităţii de a practica aşa cum se cuvine „politica momentului" în diverse domenii – fie că este vorba de individ sau de ce-

[1] XENOFON, *Mémorables*, II, 1, 30.
[2] *Ibid.*, IV, 5, 9.
[3] *Ibid.*, I, 3, 5.
[4] PLATON, *Legi*, I. 636 d-e. Despre noţiunea de *kairos* şi importanţa ei în morala greacă, cf. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963.

tate, de trup sau de suflet – adică să profiți de *kairos*. În practicarea voluptăților, morala este și ea o artă a „momentului".

Momentul poate fi ales în funcție de mai multe niveluri. Să luăm în considerare viața, de la începutul până la sfârșitul ei; medicii cred că nu este bună practicarea plăcerilor prea devreme, dar nici la o vârstă prea înaintată; plăcerile au timpul lor, stabilit, în general, în perioada privită nu numai ca favorabilă pentru procreație, dar și ca potrivită pentru aducerea pe lume a unor copii sănătoși și bine dezvoltați[1]. Sunt luate în calcul și anotimpurile: regimurile alimentare, așa cum vom vedea mai departe, atribuie o mare importanță corelației dintre activitatea sexuală și schimbările climei, dintre cald și frig, umezeală și uscăciune[2]. Este bine să fie ales și momentul zilei: discursul lui Plutarh va trata acest aspect și va avansa o soluție pare-se tradițională: din motive dietetice, dar și potrivit unor argumente referitoare la decență, ca și din motive religioase, sfatul lui este acela de a se prefera seara, ca fiind momentul cel mai avantajos pentru trup, deoarece căderea întunericului ascunde aspectele mai puțin plăcute și lasă și ceva vreme înainte de practicile religioase de a doua zi dimineața[3]. Alegerea momentului – *kairos* – depinde și de alte activități. Xenofon îl citează pe Cirus ca exemplu de înfrânare nu din motivul că acesta ar fi abandonat plăcerile, ci fiindcă știa să-și ducă viața cum se cuvine, fără a se lăsa deturnat de la ocupațiile sale și acceptând plăcerile doar după o activitate prealabilă ce deschidea calea spre o relaxare onorabilă[4].

Importanța „momentului bine ales" din etica sexuală apare destul de limpede într-un fragment din *Amintiri* care tratează incestul. Socrate afirmă, fără a lăsa loc nici unei interpretări, că „interzicerea raporturilor între tată și fiică, între fiu și mama sa" este un precept

---

[1] Această vârstă era fixată târziu; după Aristotel, sperma nu este fecundă până la douăzeci și unu de ani, dar vârsta optimă pentru un bărbat ce-și dorește copii reușiți este și mai târzie: „După douăzeci și unu de ani, femeile sunt în cea mai bună formă pentru a face copii, în timp ce bărbații mai trebuie să se dezvolte" (*Histoire des animaux*, VII, 1, 582 a).

[2] Toate acestea vor fi dezvoltate pe larg în capitolul următor.

[3] PLUTARH, *Propos de table*, III, 6.

[4] XENOFON, *Cyropédie*, VIII, 1, 32.

universal care vine de la zei: dovada este că acei care-l nesocotesc își primesc pedeapsa. Cu toate calitățile părinților, progenitura născută din legătura incestuoasă prezintă tot felul de tare. De ce? Fiindcă nu s-a ținut seama de principiul „momentului“ și s-a amestecat în contratimp sămânța celor doi părinți dintre care unul, prin forța lucrurilor, este mult mai bătrân decât celălalt: mai bine să „procreezi în condiții proaste“ decât atunci când nu mai ești „în floarea vârstei“[1]. Xenofon și Socrate nu spun că incestul este condamnabil doar sub forma unui „contratimp“. Este de remarcat faptul că răul incestului se manifestă în același fel și cu aceleași efecte ca nerespectarea timpului.

3. Arta practicării plăcerilor trebuie să varieze în funcție de beneficiar și de statutul său personal. Autorul scrierii *Eroticos*, care i-a fost atribuită lui Demostene, afirmă din nou, după ce lucrul acesta fusese spus deja în *Banchetul*: orice om cu rațiune știe foarte bine că relațiile amoroase ale unui băiat nu sunt „nici virtuoase, nici dezonorante în sine“, ci „ele sunt cu totul altele în funcție de cei interesați“; ar fi deci „o nesocotință să respecți aceeași maximă în toate cazurile“[2].

Desigur, în foarte multe societăți regăsim aceeași trăsătură comună: regulile de conduită sexuală sunt diferite în funcție de vârstă, sex sau condiția indivizilor și că nu tuturor le revin aceleași obligații și interdicții. În cazul moralei creștine, însă, această precizare se face în cadrul unui sistem de ansamblu care definește, potrivit unor principii generale, valoarea actului sexual și indică în ce condiții este sau nu legitim: căsătorit sau necăsătorit, legat sau nu prin jurământ etc.; aici este vorba de o universalitate modulată. Se pare că în morala antică, în afară de câteva prescripții valabile pentru toți, morala sexuală ar fi întotdeauna o parte a modului de viață al fiecăruia, el însuși determinat la rându-i de statutul pe care-l are individul și de scopurile pe care și le-a propus. Tot în *Eroticos*, Pseudo-Demostene discută cu Epicrate pentru „a-i da acele sfaturi decente în vederea unei comportări dintre cele mai

[1] XENOFON, *Mémorables*, IV, 4, 21-13.

[2] PLATON, *Banquet*, 180 c-181 a; 183 d. Pseudo-Demostene, *Eroticos*, 4.

apreciate"; el n-ar dori ca tânărul să ia cu privire la sine însuşi decizii „care să nu fie în conformitate cu cele mai bune opinii", iar rolul acestor recomandări nu este de a enumera principii generale de conduită, ci de a sublinia legitima deosebire dintre criteriile morale: „cineva de condiție obscură şi umilă nu este condamnat, cu toate că a comis o greşeală puțin onorabilă"; în schimb, cum este cazul lui Epicrate, „dacă persoana este cunoscută, cea mai măruntă nesocotire a onoarei o copleşeşte de ruşine"[1]. Este un principiu general convenit: cu cât eşti mai cunoscut, cu cât doreşti să te bucuri de mai mult prestigiu față de semeni, cu cât doreşti să ai o existență ieşită din comun, a cărei amintire să dăinuie, cu atât este mai necesar să-ți impui, prin propria alegere şi voință, principii stricte de conduită sexuală. În acelaşi sens era şi recomandarea pe care Simonide i-o făcea lui Hieron, cu privire la „băutură, mâncare, somn şi amor": „sunt desfătări comune tuturor animalelor de-a valma", în timp ce sentimentul onoarei şi al prețuirii este specific doar oamenilor şi te ajută să suporți greutățile şi lipsurile[2]. Aşa procedează Agesilas în privința plăcerilor „de care se lasă conduşi atâția oameni"; el crede că „o căpetenie trebuie să fie diferită de ceilalți, nu prin slăbiciune, ci prin putere de rezistență"[3].

De obicei, înfrânarea este considerată a figura printre calitățile pe care le au – sau ar trebui să le aibă – nu toți oamenii, ci, într-un mod privilegiat, cei care se bucură de un rang, un statut sau răspunderi în cetate. În *Amintiri*, Socrate vorbeşte despre Critobul ca despre un om cuviincios a cărui prietenie este utilă oricui şi aşează cumpătarea sexuală pe lista calităților care sunt proprii unui om demn de prețuire: a fi gata să sari în ajutorul unui prieten, a fi dornic să recompensezi binefacerile, a fi înțelegător în afaceri[4]. Pe învățăcelul său Aristip „care ducea destrăbălarea până la exces", Socrate îl determină să vadă foloasele cumpătării, punându-i întrebarea: dacă ar fi trebuit să pregătească doi discipoli, unul pentru o

[1] *Ibid.*
[2] XENOFON, *Hiéron*, VII.
[3] Id., *Agésilas*, V.
[4] XENOFON, *Mémorables*, II, 6, 1-5.

viață obișnuită și altul pentru a fi conducător, pe care dintre ei l-ar fi disciplinat „să-și stăpânească poftele" astfel încât ele să nu stea în calea împlinirii lui?[1]. Preferăm, se spune în *Amintiri*, să avem sclavi cumpătați; pe bună dreptate, dacă ne-am alege o căpetenie, „l-am alege oare pe cel cunoscut drept sclavul stomacului său, al vinului, al plăcerilor iubirii, al trândăviei și al somnului?"[2] Dacă Platon acordă întregului stat virtutea cumpătării, nu înțelege prin aceasta ca toți să fie la fel de cumpătați; *sōphrosunē* va fi specifică statului unde cei conduși se vor supune, iar conducătorii vor comanda cu adevărat: vom regăsi deci o mulțime „de dorințe, de plăceri și de suferințe" la copii, femei sau sclavi, ca și la mulți dintre oamenii nevrednici; dar „dorințe simple și cumpănite care, însoțite de rațiune, se lasă guvernate de inteligență și judecata corectă" nu vom afla decât „la puțini oameni, și anume la cei cu firea cea mai bună și cel mai bine educați". În statul cumpătat, pasiunile mulțimii vicioase sunt controlate de „pasiunile și rațiunea unei minorități virtuoase"[3].

Suntem foarte departe de o formă de austeritate care ar tinde la supunerea tuturor indivizilor, a celor mai semeți ca și a celor mai umili, unei legi universal valabile, în care numai modul de aplicare putea varia după o cazuistică. Din contră, este vorba de o chestiune de adecvare, de circumstanțe, de poziție personală. Cele câteva legi comune – referitoare la cetate, religie sau natură – se mențin prezente, dar ca și cum ar desena de la distanță un cerc foarte mare, în interiorul căruia gândirea practică trebuie să-și facă opțiunile. Pentru aceasta nu este nevoie de un text adecvat legii, ci de o *technē*, sau o „practică", de o pricepere care, ținând seama de principiile generale, să conducă acțiunea la momentul potrivit, potrivit contextului și în funcție de scopurile sale. Deci, în această formă de morală, individul se constituie ca subiect etic, nu generalizând regula, ci dimpotrivă, printr-o atitudine și o căutare ce-i individualizează acțiunea, i-o modulează și pot chiar să-i dea o strălucire deosebită prin structura rațională și bine gândită ce i-o oferă.

---

[1] *Ibid.*, II, 1, 1-4.
[2] *Ibid.*, I, 5, 1.
[3] PLATON, *République*, IV, 431, c-d.

3
Enkrateia

Interioritatea moralei creştine este de multe ori comparată cu exterioritatea unei morale păgâne care n-ar avea drept scop decât împlinirea în fapt a actelor, în forma lor vizibilă şi manifestată, în adaptarea lor la reguli, în felul cum sunt privite şi admise. Această comparaţie tradiţională riscă, totuşi, să-i scape esenţialul. Ceea ce numim interioritate creştină este un mod special de raportare la sine, implicând forme precise de atenţie, de suspiciune, de descifrare, de verbalizare, de mărturisire, de auto-acuzare, de luptă împotriva ademenirilor, de renunţare, de înfruntare spirituală etc. Ceea ce este desemnat prin „exterioritatea" moralei antice implică şi principiul unei acţiuni asupra sinelui, dar într-o formă cu totul diferită. Diferenţa care va lua contur, destul de lent de altminteri, între păgânism şi creştinism nu va consta într-o interiorizare progresivă a normei, a actului şi a păcatului; mai curând se va realiza o reorganizare a formelor raportării la sine şi o transformare a practicilor şi a tehnicilor pe care se întemeiează această raportare.

În greaca veche este folosit termenul *enkrateia* pentru a desemna această formă de raportare la sine, această „atitudine", necesară în morala pasiunilor şi manifestată în folosirea lor adecvată. De fapt, cuvântul şi-a păstrat mult timp o înrudire de sens cu *sōphrosunē*; câteodată aceşti termeni sunt utilizaţi alături sau alternativ, cu sensuri foarte apropiate. Xenofon foloseşte pentru cumpătare – care, alături de evlavie, înţelepciune, curaj şi dreptate, face parte dintre cele cinci virtuţi pe care autorul le enumeră în mod obişnuit – când termenul *sōphrosunē*, când pe acela de

enkrateia[1]. Platon se referă la sensurile lor înrudite într-un pasaj în care Socrate, la întrebarea lui Calicles ce înseamnă „să-ți poruncești ție însuți“ (*auton heauton archein*), îi răspunde: înseamnă „să fii înțelept și să te stăpânești, să le poruncești propriilor plăceri și pofte (*archein tōn hēdonōn epithumiōn*)“[2]. Iar atunci când, în *Republica*, examinează pe rând cele patru virtuți fundamentale – înțelepciunea, curajul, dreptatea și cumpătarea (*sōphrosunē*) – o definește pe aceasta din urmă prin *enkrateia*: „Cumpătarea (*sōphrosunē*) e un fel ordine și stăpânirea (*kosmos kai enkrateia*) unor dorințe și plăceri“[3].

Este necesară totuși o precizare: dacă înțelesurile acestor două cuvinte sunt foarte apropiate, ele nu sunt chiar sinonime. Fiecare dintre ele desemnează un mod întrucâtva diferit de raportare la sine. Virtutea exprimată de *sōphrosunē* este descrisă mai curând ca o stare foarte generală care asigură o comportare „cum se cade față de zei și de oameni“; adică nu este suficient să fii cumpătat, ci trebuie să fii și cu credință în zei, drept și curajos[4]. În schimb, *enkrateia* se definește printr-o formă activă de stăpânire de sine; ea îți îngăduie să reziști sau să lupți și îți asigură dominarea în sfera poftelor și a plăcerilor. După H. North, Aristotel ar fi fost primul autor care a făcut o diferență sistematică între cei doi termeni. Primul este specificat în *Etica nicomahică* prin faptul că subiectul alege din propria-i voință principii de acțiune, conforme rațiunii, pe care este în stare să le urmeze și să le aplice, că în comportament alege „calea de mijloc“ între indiferență la plăceri, pe de o parte, și excese pe de altă parte (cale de mijloc care nu se situează la egală distanță de cele două atitudini, căci, de fapt, cumpătarea este mult mai îndepărtată de acestea din urmă decât de prima) și că își procură plăcerea cu moderație. Contrariul lui *sōphrosunē* este

---

[1] XENOFON, *Cyropédie*, VIII, 1, 30. Despre noțiunea de *sōphrosunē* și evoluția sa, cf. H. North, *Sōphrosunē;* autorul subliniază înrudirea dintre cele două cuvinte, *sōphrosunē și enkrateia* la Xenofon (pp. 123-132).

[2] PLATON, *Gorgias*, 491 d.

[3] PLATON, *République*, IV, 430 b. Aristotel în *Etica nicomahică* (VII, 1, 6, 1145 b) afirmă că cel care este *sophron* este *enkrates* și *karterikos*.

[4] PLATON, *Gorgias*, 507 a-b. Cf. *Lois*, III, 697 b. „cele dintâi și mai valoroase bunuri ale sufletului sunt cele rezultate din cumpătare“.

neînfrânarea (*akolasia*), în care omul se poartă de bunăvoie şi deliberat după principii dăunătoare, se lasă dominat de dorinţe, până şi de cele mai mărunte, şi se bucură de plăcere printr-un comportament condamnabil: cel căruia-i lipseşte cumpătarea nu regretă nimic şi nici n-are şanse să se vindece[1]. *Enkrateia*, cu contrarul său *akrasia*, se situează de partea luptei, a rezistenţei: este abţinere, încordare, „abstinenţă"; *enkrateia* învinge plăcerile şi dorinţele prin luptă. Contrar omului „cumpătat", „abstinentul" este ispitit de alte plăceri decât cele conforme raţiunii, dar nu se lasă antrenat de ele şi meritul său va fi cu atât mai mare cu cât acestea sunt mai puternice. Faţă de *enkrateia*, *akrasia* nu este, precum neînfrânarea, o alegere deliberată a unor principii dăunătoare; mai curând ar trebui asimilată cu acele cetăţi care au legi bune, dar nu sunt în stare să le pună în practică; necumpătatul se lasă dus în ispită fără voia lui şi în pofida principiilor sale raţionale, fie pentru că nu are puterea de a le aplica, fie pentru că nu a stat să reflecteze îndeajuns: de aceea, el este capabil să se vindece şi să atingă stăpânirea de sine[2]. În acest sens, *enkrateia* este o condiţie pentru *sōphrosunē*, o formă de control pe care individul o aplică asupra lui însuşi pentru a deveni cumpătat (*sōphrōn*).

Oricum, se pare termenul *enkrateia* din vocabularul clasic se referă în general la dinamica unei stăpâniri de sine prin sine şi la efortul pe care aceasta îl presupune.

1. Stăpânirea de sine presupune în primul rând un raport agonistic. În *Legile*, Atenianul îi spune lui Clinias· dacă este adevărat că bărbatul cel mai dotat pentru acte de curaj nu va fi decât „jumătate din el însuşi" fără „experienţa şi antrenamentul" luptelor, putem afirma că nu poţi deveni cumpătat (*sōphrōn*) „fără a fi luptat împotriva atâtor pofte şi plăceri (*pollais hēdonais kai epithumiais diamemachē-menos*), iar victoria, fie în întreceri, fie în acţiune, va fi câştigată datorită raţiunii, exerciţiului sau artei (*lo-*

[1] Cf. H. NORTH, *Sophrosune, op. cit.*, pp. 202-203.

[2] ARISTOTEL, *Éthique à Nicomaque,* III, 11 şi 12, 1118 b-1119 a şi VII, 7, 849, 1150 a-1152 a.

gos, ergon, technē)"[1]. Antiphon Sofistul foloseşte aproape aceleaşi cuvinte: „Nu este cumpătat (*sōphrōn*) cel care n-a dorit (*epithumein*) ceea ce este urât sau rău, cel care n-a fost încercat de ele, fiindcă, dacă nu a fost, n-a cucerit victoria (*kratein*) asupra a nimic care să-i îngăduie să se declare virtuos (*kosmios*)"[2]. Nu poţi avea o conduită morală decât dacă ai o atitudine de luptă faţă de dorinţe. *Aphrodisia*, după cum am văzut, au devenit nu numai posibile, ci şi dezirabile printr-un joc de forţe cu origine şi finalitate naturale, dar virtualităţile, din pricina propriilor energii, duc la revoltă şi exces. Nu poţi utiliza cu moderaţie aceste forţe decât dacă eşti capabil să li te opui, să le rezişti şi să le stăpâneşti. Sigur, dacă eşti silit să le înfrunţi, este pentru că ele sunt pofte inferioare – precum foamea şi setea – pe care le regăsim şi la animale[3]; această inferioritate înnăscută n-ar fi în sine un motiv de a fi combătute, nu comportă riscul ca, învingând restul, ele să-şi extindă dominaţia asupra individului şi, până la urmă, să-l facă să devină sclavul lor. În alţi termeni, nu natura lor intrinsecă, nu excluderea lor în principiu este cea care determină atitudinea „polemică" cu sinele, ci virtuala lor influenţă şi autoritate. Conduita morală în materie de plăceri este în subsidiar o luptă pentru putere. Această percepţie a *hēdonai* şi *epithumiai* ca o forţă de temut şi duşmană, precum şi constituirea sinelui ca un adversar atent ce le înfruntă, rivalizează cu ele şi încearcă să le aservească, se traduce printr-o întreagă serie de expresii utilizate în mod tradiţional pentru desemnarea cumpătării şi a lipsei de cumpătare: să te opui pasiunilor şi dorinţelor, să nu le cedezi, să rezişti asalturilor lor sau, dimpotrivă, să te laşi cucerit de ele[4], să le învingi sau să te laşi învins[1], să fii înarmat şi dotat împo-

[1] PLATON, *Lois,* I, 647 e.

[2] ANTIPHON, în Stobaios, *Florilège,* V, 33. Este fragmentul nr. 16 din *Operele* lui Antiphon (C. U. F.)

[3] XENOFON, *Hiéron,* VII. Aristotel, *Éthique à Nicomaque,* III, 10, 8, 1117 b.

[4] Exista astfel o serie de cuvinte ca *agein, ageisthai* (a conduce, a fi condus); Platon, *Protagoras*, 355 a; *République,* IV, 431 e; Aristotel *Éthique à Nicomaque,* VII, 7, 1151 a. *Kolazein* (a reprima): *Gorgias,* 491 e, *République,* VIII, 559 b; IX, 571 b. *Antiteinein* (*a* se opune): *Éthique à Nicomaque,* VII, 2,

triva lor[2]. Se mai traduce şi prin metafore cum ar fi aceea a unei bătălii împotriva unor inamici înarmaţi[3], sau ca aceea a sufletului-cetate, atacat de o armată agresivă, dar apărându-se datorită unei garnizoane puternice[4], ori aceea a viespilor care se iau la ceartă cu poftele ponderate şi le omoară sau le pun pe fugă[5] dacă nu reuşesc să se descotorosească de ele. Se exprimă şi prin motive diverse, precum cel al forţelor sălbatice ale dorinţei ce copleşesc sufletul în timpul somnului, dacă acesta n-a ştiut să se păzească dinainte[6]. Referirea la dorinţă şi plăceri se face în termeni beligeranţi: în raport cu ele omul se află în poziţia şi în rolul inamicului, ori al soldatului care se bate, ori al luptătorului într-o întrecere. Nu trebuie să uităm că atunci când Atenianul din *Legi* vorbeşte despre necesitatea de reprimare a celor trei mari pofte fundamentale, el aminteşte „sprijinul muzelor şi al zeilor supraveghetori ai jocurilor (*theoi agōnioi*)“[7]. Lunga tradiţie a înfruntării spirituale care va lua forme atât de diferite era deja limpede articulată în gândirea clasică greacă.

2. Această relaţie de luptă împotriva unor inamici este şi o relaţie agonistică cu sine. Bătălia, victoria, ca şi o înfrângere posibilă sunt procese şi evenimente care se petrec între sine şi sine. Adversarii individului nu sunt, pur şi simplu, în el sau foarte aproape de

---

4, 1146 a; VII, 7, 5 şi 6, 1150 b. *Emphrassein* (a împiedica): Antiphon, *Fragm.* 15. *Antechein* (a rezista): *Éthique à Nicomaque,* VII, 7, 4 şi 6, 1150 a şi b.

[1] *Nikan* (a învinge): Platon, *Phèdre*, 283 c; *Lois,* I, 634 b; VIII, 634 b; Aristotel, *Éthique à Nicomaque,* VII, 7, 1150 a; VII, 9, 1151 a; Antiphon *Fragm.* 15. *Kratein* (a domina): Platon, *Protagoras*, 353 c; *Phèdre,* 237 e-238 a; *République,* IV, 431 a-c; *Lois,* 840 c; Xenofon, *Mémorables,* I, 2, 24; Antiphon, *Fragm*, 15 şi 16; Aristotel, *Éthique à Nicomaque,* VII, 4 c, 1148 a; VII, 5, 1149 a. *Hettasthai* (a fi învins): Protagoras, 352 e; *Phèdre*, 233 c; *Lois,* VIII, 840 c; *Lettre* VII, 351 a; *Éthique à Nicomaque*, VII, 6, 1, 1149 b; VII, 7, 4, 1150 a; VII, 7, 6, 1150 b; Isocrate, *Nicoclès*, 39.

[2] XENOFON, *Mémorables,* I, 3, 14.

[3] XENOFON, *Économique*, I, 23.

[4] PLATON, *République,* VIII, 560 b.

[5] *Ibid.,* IX, 572 d-573 b.

[6] *Ibid.,* IX, 571 d.

[7] PLATON, *Lois*, VI, 783 a-b.

el, ci o parte din el însuşi. Desigur, ar trebui să se țină cont de diferite teorii care avansează o diferențiere între partea din sine care se luptă şi cea cu care se luptă: sunt părți ale ființei care ar trebui să recunoască între ele un anumit raport ierarhic? Trup şi suflet, considerate ca două realități cu origine diferită, dintre care una încearcă să se descătuşeze din cealaltă? Forțe cu scopuri distincte şi care se opun una alteia ca doi cai care trag în ham? Ce trebuie ținut minte pentru definirea stilului general al acestei „ascetici" este că adversarul, oricât de departe ar fi, prin natura sa, de ceea ce poate fi sufletul, rațiunea sau virtutea, nu reprezintă o altă putere ontologic străină. Una dintre trăsăturile esențiale ale eticii creştine a carnalului va fi legătura de principiu dintre activitatea senzualității sub formele sale cele mai insidioase şi mai ascunse şi prezența Celuilalt, cu vicleniile şi puterea sa de iluzionare. În etica *aphrodisiei*, necesitatea şi dificultatea luptei se limitează, din contră, ca ea să se desfăşoare ca o întrecere cu sinele: să lupți împotriva „poftelor şi plăcerilor" înseamnă să te întreci cu tine.

În *Republica*, Platon subliniază cât de bizară, oarecum ridicolă şi perimată este o expresie familiară la care şi el a făcut de nenumărate ori apel[1]: să fii „mai mult" sau „mai puțin" stăpân pe tine însuți (*kreittōn, hettōn heautou*). Există, într-adevăr, un paradox în pretenția de a fi mai puternic decât tine însuți, deoarece aceasta ar însemna să fii, în acelaşi timp şi din aceeaşi cauză, mai slab decât tine însuți. Expresia, după cum spune Platon, se menține prin faptul că ea implică o deosebire între două părți ale ființei, una mai bună şi alta mai puțin bună şi că, plecând de la triumful sau înfrângerea sinelui de către sine, ne situăm în punctul de vedere al celei dintâi: „Când partea care prin natură este mai bună o supune pe cea mai puțin bună, folosim expresia «a fi mai puternic decât tine însuți» şi este o laudă. Dimpotrivă, dacă din cauza unei proaste creşteri, sau a unei tovărăşii dăunătoare, partea cea mai bună e învinsă de cea rea, despre omul aflat în această situație se spune, ca o mustrare şi un blam, că este propriul său sclav, fiind lipsit de

[1] PLATON, *Phèdre*, 232 a; *République*; IV, 430 c; *Lois*, I, 626 e, 633 e; VIII, 840 c; *Lettre* VI, 337 a.

cumpătare“[1]. Faptul că acest antagonism al sinelui față de sine întemeiază atitudinea etică a individului față de pofte și plăceri este clar afirmat, de la început, în *Legile*: cauza pentru care în fiecare stat există o conducere și o legislație este aceea că, chiar și în timp de pace, toate statele se află în război unele cu altele; tot astfel trebuie să înțelegem că, dacă „în viața publică, oricine e dușman oricui“ și în viața privată „fiecare își e dușman sieși“; dintre toate victoriile posibile, „prima și cea mai glorioasă“ este cea câștigată „asupra ta însuți“, iar „cea mai rușinoasă dintre înfrângeri“, „cea mai lașă“, „constă în a fi învins de tine însuți“[2].

3. O asemenea atitudine „polemică“ față de sine tinde spre un rezultat foarte firesc, desemnat prin termenul victorie – victorie cu mult mai frumoasă, spun *Legile*, decât cea din palestră și de la întreceri[3]. Se merge până acolo încât această victorie este caracterizată prin reprimarea totală sau alungarea dorinței[4]. Dar mult mai adesea este definită printr-o condiție stabilă de stăpânire de sine; intensitatea pasiunilor n-a dispărut, însă individul cumpătat are asupra lor o putere îndeajuns de mare pentru a nu se lăsa niciodată cuprins de violență. Faimosul episod în care Socrate îi rezistă seducătorului Alcibiade nu arată că era „purificat“ de orice dorință față de tineri, ci demonstrează calitatea sa de a rezista când voia și cum voia. Creștinii vor blama o asemenea încercare, fiindcă ea dovedea prezența permanentă, imorală pentru ei, a dorinței, dar, cu mult înaintea lor, Bion din Boristhene a luat-o în derâdere, afirmând că, dacă Socrate îl dorea pe Alcibiade, era un nătâng fiindcă se abținea, iar dacă nu-l dorea, asta însemna că nu avea nici un merit[5]. La fel, în analizele lui Aristotel, *enkrateia*, definită ca stăpânire de sine și victorie, presupune prezența dorințelor și este cu atât mai merituoasă atunci când îi

[1] PLATON, *République*, 431 a.
[2] PLATON, *Lois*, I, 626 d-c.
[3] PLATON, *Lois*, VIII, 840 c.
[4] PLATON, *République*, IX, 571 b. În *Etica nicomahică* se dezbate „izgonirea plăcerii“, așa cum voiau să procedeze cu Elena bătrânii din Troia (II, 9, 1109 b).
[5] DIOGENES LAERTIOS, *Vie des Philosophes*, IV, 7, 49.

potoleşte pe cei care sunt din fire impulsivi[1]. Chiar *sōphrosunē*, văzută de Aristotel ca o stare de virtute, nu implică anularea dorinței, ci dominarea ei: o aşează pe o poziție intermediară între desfrâu (*akolasia*), când te abandonezi de bună voie plăcerii, şi indiferență (*anaisthēsia*), extrem de rară de altminteri, când nu eşti încercat de nici un fel de dorință; cumpătat nu este cel lipsit de dorință, ci acela care doreşte „cu măsură, atunci când este cuvenit"[2].

Virtutea nu este considerată ca o stare de integritate, ci ca un raport de dominare, o relație de stăpânire: este fapt demonstrat de cuvintele folosite de Platon, Xenofon, Diogene, Antiphon sau Aristotel pentru a defini cumpătarea: „a domina dorințele şi plăcerile", „a exercita puterea asupra lor", „a le porunci" (*kratein, archein*). În seama lui Aristip, care avea păreri destul de diferite de cele ale lui Socrate despre plăcere, este pus următorul aforism ce traduce destul de bine concepția generală despre cumpătare: „Cel mai bine este să te stăpâneşti şi să nu te laşi înfrânt de plăceri; dar asta nu vrea să spună să nu te foloseşti deloc de ele" (*to kratein kai mē hēttasthai hēdonōn ariston, ou to mē chrēsthai*)[3]. Cu alte cuvinte, pentru a se constitui ca un subiect virtuos în felul cum foloseşte plăcerea, individul este silit să instituie cu sine însuşi o relație de genul „dominare-ascultare", „poruncă-supunere", „stăpânire-obediență" (şi nu, cum se va întâmpla mai târziu în spiritualitatea creştină, o relație de tipul „clarificare-renunțare", „lămurire-purificare"). Este ceea ce s-ar putea numi structura „heuatocratică" a subiectului în practicarea morală a voluptății.

4. Forma aceasta a cunsocut mai multe modele: la Platon, atelajul cu vizitiul său, iar la Aristotel, copilul şi adultul (facultatea noastră de a dori trebuie să se supună prescripțiilor rațiunii, „aşa cum copilul trebuie să se lase călăuzit de pedagogul său"[4]. Este

[1] ARISTOTEL, *Éthique à Nicomaque*, VII, 2, 1146 a.
[2] *Ibid.,* III, 11, 1119 a.
[3] DIOGENES LAERTIOS, *Vie des Philosophes*, II, 8, 75.
[4] ARISTOTEL, *Éthique à Nicomaque*, VII, 2, 1119 b. Cf. Platon, *République*, IX, 590 e.

însă în special raportată la alte două mari scheme. Prima este viața domestică: precum o casă este bine organizată doar dacă poziția şi autoritatea stăpânului este respectată, la fel şi omul va fi cumpătat dacă poate să-şi domine dorințele aşa cum îşi stăpâneşte servitorii şi, invers, lipsa de cumpătare poate fi considerată ca o casă prost administrată. La începutul tratatului *Economicul*–unde se dezbate chiar rolul stăpânului casei şi arta de a-şi conduce soția, averea şi servitorii – Xenofon face o descriere a ființei dezordonate; acesta este o pildă de cum nu ar trebui să fie o casă bine administrată şi un portret al stăpânilor neîndemânatici care, nefiind în stare să se conducă pe ei înşişi, îşi pierd şi bunurile. În ființa necumpătată, stăpânii „nesăbuiți", „neînțelegători" – este vorba de lăcomie, beție, desfrâu, ambiție – îl reduc la statutul de sclav al lor pe cel care ar trebui să fie el stăpân şi după ce-au făcut ce-au vrut din tinerețea lui, îi rezervă o bătrânețe nefericită[1]. Pentru a defini cumpătarea, s-a făcut apel la a doua schemă, modelul vieții civice. E o temă binecunoscută la Platon aceea că poftele acompaniază tot timpul tendința păturilor inferioare de a se agita şi de a se răzvrăti, dacă nu sunt cu grijă stăpânite şi înfrânate[2]; analogia strictă dintre individ şi cetate, cu care este argumentată afirmația din *Republica*, dezbate pe larg modelul „civic" al cumpătării şi contrariul său. Etica plăcerilor este aici considerată ca similară structurii politice: „Dacă individul este asemănător cetății, nu trebuie ca şi în el să se întâmple la fel?"; omul este necumpătat atunci când nu posedă structura puterii, *archē*; ea îl face să biruiască sau să domine (*kratein*) forțele inferioare; în acest caz, sufletul i se va umple de „slugărnicie şi josnicie"; în consecință, părțile „cele mai bune" vor fi subjugate şi „o mică parte, cea mai rea şi mai turbată, va domni"[3]. La sfârşitul penultimei cărți din *Republica*, după ce alcătuieşte modelul cetății, Platon admite că filosoful nu va afla nicicând şi nicăieri în această lume state atât de perfecte în care să-şi exercite activitatea;

---

[1] XENOFON, *Économique*, I, 22-23.

[2] PLATON, *Lois*, III, 689 a-b: „Partea care suferă şi se desfată este pentru ființă ceea ce poporul şi mulțimea sunt pentru cetate".

[3] PLATON, *République*, IX, 577 d.

totuşi, pentru cine va vrea să-l contemple, „modelul“ cetății se află în cer, iar filosoful, privindu-l, va putea „să se clădească pe sine“ (*heauton katoikizein*): „Nu are importanță dacă acest Stat există undeva sau aparține viitorului; el va urma legile lui şi nu pe ale altuia“[1]. Virtutea urmează a se organiza ca o cetate.

5. Pentru o asemenea luptă sunt necesare antrenamentele. Metafora întrecerii, a înfruntării sportive sau a luptei nu este menită doar să arate natura relației cu dorințele şi plăcerile, cu forța lor totdeauna pregătite de ațâțare şi de răzvrătire; ea înseamnă şi pregătirea pentru confruntare. Platon spune: nu te poți împotrivi şi nici nu le poți înfrânge dacă eşti *agumnastos*[2]. Exercițiul este la fel de necesar şi când este vorba de a-şi însuşi orice altă tehnică: *mathēsis*, doar ea, n-ar fi suficientă dacă nu s-ar baza pe un antrenament, pe o *askēsis.* Aici întâlnim una dintre marile lecții socratice; ea nu neagă principiul că dacă am cunoaşte răul nu l-am mai face cu bună ştiință; ci dă acestui precept o formă care nu se limitează doar la cunoaşterea unui principiu. Cu privire la unele acuzații formulate împotriva lui Socrate, Xenofon se preocupă să facă diferența între învățătura sa şi cea a filosofilor – sau a „pretinşilor filosofi“ –care cred că, după ce omul a învățat să fie drept sau cumpătat (*sōphrōn*), nu mai poate deveni injust sau destrăbălat. Ca şi Socrate, Xenofon combate această teorie: dacă nu este antrenat, trupul nu-şi poate îndeplini funcțiunile (*ta tōu somatos erga*); la fel şi sufletul: devine incapabil „să facă ceea ce trebuie şi să se abțină de la ce trebuie să se ferească“[3]. Din acest motiv, Xenofon nu voieşte ca Socrate să fie făcut responsabil pentru comportamentul necuvenit al lui Alcibiade: el n-a fost victima învățăturii primite, ci, după succesele pe care le-a avut la bărbați, la femei şi la tot poporul, care i-a oferit cele mai mari onoruri, a procedat ca mulți atleți: după victorie, a crezut că poate „lăsa deoparte exercițiul (*amelein tēs askēseōs*)“[4].

---

[1] *Ibid.*, IX, 592 b.
[2] PLATON, *Lois*, I, 647 d.
[3] XENOFON, *Mémorables*, I, 2, 19.
[4] *Ibid.*, I, 2, 24.

Platon va relua deseori principiul socratic al lui *askesis*. Va vorbi despre Socrate, demonstrându-le lui Alcibiade sau lui Calicles că nu pot avea pretenția de a li se da în grijă cetatea şi de a-i conduce pe alții, dacă mai întâi nu vor învăța ce este necesar şi nu vor căpăta experiență: „După ce vreme îndelungată vom fi făcut, împreună, acest exercițiu (*askēsantes*), vom putea, tot împreună, să începem să facem politică“[1]. El va adăuga la necesitatea exercițiului pe aceea a preocupării de sine: *epimeleia heautou*, condiția necesară pentru a te putea ocupa de alții şi pentru a-i conduce, presupune nu numai necesitatea de a cunoaşte (să ştii ce nu ştii, să ştii că nu ştii, să ştii ce eşti), ci şi de a o aplica efectiv la sine, de a o exersa şi a te transforma[2]. Doctrina şi practica cinicilor atribuie, tot astfel, o foarte mare importanță lui *askēsis*, încât viața dusă de cinici poate apărea ca un fel de exercițiu neîntrerupt. Diogene afirma că trupul şi sufletul trebuie ambele să fie antrenate: oricare dintre cele două exerciții „este fără putere în absența celuilalt, sănătatea şi puterea nefiind mai puțin folositoare decât restul, deoarece ceea ce priveşte trupul priveşte şi sufletul“. Acest dublu antrenament urmăreşte un dublu scop: să poți suporta fără a suferi privațiunile care pot apărea în viață şi să limitezi plăcerile doar la satisfacerea elementară a necesităților. În totalitatea sa, exercițiul este o conformare la legile naturii, o izbândă asupra sinelui şi trăirea firească a unei vieți de adevărate satisfacții: „Nu putem face nimic fără antrenament în viață, spunea Diogene, el îi ajută pe oameni să nu le stea nimic în cale (*pan eknikēsai*)... Lăsând deoparte măruntele griji şi antrenându-ne potrivit legilor naturii, am putea să ducem o viață fericită... Chiar şi dispreţuirea plăcerii ne-ar oferi multă satisfacție, dacă ne-am deprinde cu asta. Cei care s-au învățat cu o viață plină de plăceri suferă când apare o schimbare, pe când cei antrenați într-o direcție contrară renunță cu usurință la ele (*hēdion autōn tōn hēdonōn kataphronousi*)“[3].

---

[1] PLATON, *Gorgias*, 527 d.

[2] Despre legătura dintre exercițiu şi grija de sine, cf. *Alcibiade*, 123 d.

[3] DIOGENES LAERTIOS, *Vie des Philosophes*, VI, 2, 70.

Şi în tradiția filosofică de mai târziu importanța exercițiului va ocupa un loc deloc de neglijat. Chiar va dobândi o însemnătate considerabilă: vor prolifera exercițiile, se vor defini proceduri, obiective, variante posibile; va fi dezbătută eficacitatea lor, *askēsis*, sub diversele sale forme (antrenament, meditație, probe de gândire, cercetare a propriei conştiințe, sau control al reprezentărilor), va deveni materie predată în instituțiile de învățământ şi va constitui unul dintre elementele esențiale ale călăuzirii sufletului. Dar în textele epocii clasice se întâlnesc relativ puține detalii despre forma concretă pe care o putea îmbrăca *askēsis*-ul moral. Desigur, tradiția pitagoreică presupune numeroase exerciții: regim alimentar potrivit, reamintirea, înainte de culcare, a greşelilor comise în ziua respectivă, sau practici de meditație înaintea somnului în vederea îndepărtării viselor urâte şi a chemării viziunilor trimise de zei: la aceste preparative de seară, Platon se referă în mod precis într-un pasaj din *Republica*, în care vorbeşte despre pericolul dorințelor la pândă, gata să invadeze sufletul[1]. În afară de aceste practici pitagoreice, nu mai aflăm în nici o altă parte – în operele lui Xenofon, Platon, Diogene sau Aristotel – definirea lui *askēsis* ca exercițiu de abstinență. Şi aceasta, din două motive. Primul ar fi acela că exercițiul este adecvat practicii în vederea căreia te antrenezi; nu este un exercițiu anume legat de scopul urmărit: prin antrenament te deprinzi, în timp, să te porți aşa cum trebuie[2]. Astfel, Xenofon laudă educația spartană prin care copiii sunt obişnuiți să rabde de foame prin faptul că li se dă de mâncare cu strictă măsură, să suporte frigul prin aceea că nu li se dă decât o singură haină, şi să îndure suferința prin pedepsele corporale la care sunt supuşi; sunt deprinşi şi cu abstinența prin faptul că sunt siliți la cea mai decentă ținută (să meargă pe stradă fără să vorbească, cu ochii plecați şi mâinile sub manta)[3]. Platon crede că tinerii trebuie să treacă probe

---

[1] PLATON, *République*, IX, 571 c-572 b.

[2] Cf. PLATON, *Lois*, I, 643 b: „Cine vrea ca într-o bună zi să fie cel mai bun în toate, trebuie să se străduiască (*meletēn*) încă din copilărie, aflând în asta o distracție şi o ocupație totodată".

[3] XENOFON, *République des Lacédémoniens*, 2 şi 3.

de curaj, constând în pericole imaginare; aceasta ar fi o cale de a-i căli, de a-i perfecționa și de a le estima calitățile: așa cum mânjii sunt duși într-o mulțime zgomotoasă pentru a-i încerca dacă sunt sau nu nărăvași din cauza sperieturii, consideră autorul, ar fi bine dacă „războinicii noștri ar fi în tinerețe confruntați cu lucruri înspăimântătoare, apoi cu plăceri"; ar fi o cale de a-i pune la încercare „cu mai multă migală decât se călește aurul în foc, pentru a vedea dacă fac față ispitelor, dacă rămân decenți în orice împrejurare, dacă sunt niște buni păzitori pentru ei înșiși și pentru muzica pe care-au învățat-o"[1]. În *Legile* Platon merge atât de departe în această direcție încât are reveria unui drog nemaivăzut până atunci: el ar preschimba orice lucru în ceva înfricoșător pentru individul ce l-a luat; ar putea fi util ca acesta să-și exerseze curajul: fie de unul singur dacă „nu trebuie să se arate mai înainte de a fi bine pus la punct", fie în grup, sau chiar în public „cu o numeroasă asistență" pentru a arăta că este în stare să-și stăpânească „teama deșteptată de băutură"[2]; potrivit acestui model artificial și ideal, banchetele ar putea fi admise și structurate ca un fel de probe ale cumpătării. Aristotel a spus-o într-o frază care arată circularitatea formării morale și a virtuții învățate: „Devii cumpătat distanțându-te de plăceri, dar cel mai bine te îndepărtezi de ele atunci când ai ajuns deja să fii cumpătat."[3].

Al doilea motiv care ar putea justifica faptul că nu există o metodă specifică exercițiului pentru suflet are legătură cu aceea că stăpânirea de sine și dominarea celorlalți sunt considerate ca având aceeași formă; din moment ce omul trebuie să se domine pe sine așa cum își conduce casa și cum face față obligațiilor față de cetate, înseamnă că formarea virtuților personale, și mai ales *enkrateia*, nu este diferită de aceea ce îngăduie educarea cetățenilor și dirijarea lor. Aceeași învățătură te face să fii în stare să fii și virtuos și puternic. Asigurarea stăpânirii de sine, o bună conducere a casei și participarea la conducerea cetății sunt trei practici de ace-

---

[1] PLATON, *République*, III, 413 d.
[2] PLATON, *Lois*, I, 647 e-648 c.
[3] ARISTOTEL, *Éthique à Nicomaque*, II. 2. 1104 a.

laşi tip. În *Economicul* lui Xenofon se vede limpede că există continuităţi şi identităţi de structură între aceste trei „arte", ca şi o succesiune cronologică a realizării lor în viaţa individului. Tânărul Critobul afirmă că în viitor va fi în stare să se stăpânească şi să nu se mai lase dominat de patimi (aici, Socrate îi aminteşte că patimile sunt precum servitorii care trebuie supravegheaţi atent); a venit şi momentul căsătoriei şi al luării în grijă, împreună cu soţia, a conducerii casei; Xenofon afirmă de mai multe ori că organizarea domestică – considerată ca administrare a interiorului şi exploatare a unui domeniu, păstrare sau extindere a averii – constituie, făcută cum se cuvine, un extraordinar antrenament fizic şi moral pentru aceia care vor să-şi îndeplinească îndatoririle civice, să-şi stabilească autoritatea publică şi să-şi atribuie responsabilitatea grea a conducerii. În general, tot ce foloseşte educaţiei politice a cetăţeanului va servi şi drept exerciţiu pentru virtute şi invers: amândouă sunt egale. *Askēsis* morală face parte din *paideia* omului liber care are u ol în cetate şi faţă de alţii; nu se serveşte de procedee diferite; gimnastica şi probele de rezistenţă, muzica şi deprinderea ritmurilor virile şi viguroase, vânătoarea şi meşteşugul armelor, preocuparea pentru o conduită cum se cuvine în public, căpătarea de *aidōs* care te face să te respecţi pe tine însuţi prin respectul arătat semenilor – sunt în acelaşi timp elemente de educare a omului util cetăţii şi exerciţiu moral pentru stăpânirea de sine. Evocând probele de teamă artificială prescrise de el, Platon le consideră o metodă de a repera printre tineri pe cei mai vrednici, pe cei capabili de a fi „lor înşişi utili şi statului"; dintre aceştia vor fi recrutaţi pentru guvernare: „Îl vom numi conducător şi păzitor al cetăţii pe cel care, după ce-a trecut prin toate încercările ca băiat, tânăr şi bărbat, a ieşit neatins de ele (*akēratos*)"[1]. În *Legile*, Atenianul defineşte *paideia* ca fiind ceva ce modelează „din copilărie, virtutea" şi inspiră „dorinţa arzătoare de a deveni cetăţean desăvârşit care ştie să poruncească şi să se supună, după împrejurare"[2].

---

[1] PLATON, *République*, III, 413 e.
[2] PLATON, *Lois*. I, 643 e.

Pe scurt, se poate afirma că tema unei *askēsis* ca antrenament practic, absolut necesar individului pentru a se constitui ca subiect moral, este importantă – de fapt, chiar foarte insistentă – în gândirea clasică greacă, cel puțin în tradiția inițiată de Socrate. Şi totuşi, această „ascetică" nu este structurată şi nici concepută ca un corpus de practici aparte constituind un fel de artă specifică a sufletului, cu tehnicile, procedeele şi rețetele sale. Pe de o parte, ea nu se diferențiază de practicarea virtuții însăşi, ci este repetarea ei anticipatorie. Pe de altă parte, utilizează aceleaşi exerciții ca şi cele de educare a cetățeanului. Peste puțin timp, va începe să capete o oarecare independență, sau măcar o parțială şi relativă autonomie. Aceasta se va întâmpla în două feluri: primul, printr-o ruptură între exercițiile de stăpânire de sine şi deprinderea calităților necesare pentru a-i conduce pe alții şi, al doilea, printr-o disociere între exercițiile în forma lor proprie şi virtutea, moderația sau cumpătarea care sunt obiectivele antrenamentului: procedeele lor (probe, examene, controlul sinelui) vor tinde să constituie o tehnică aparte, mai complexă decât simpla repetare a conduitei morale. Se va vedea atunci că arta sinelui capătă o formă proprie, diferită de *paideia* care formează contextul ei şi diferită de conduita morală care-i serveşte drept obiectiv. Pentru gândirea greacă a epocii clasice, „ascetica", principiul care îngăduie constituirea ca subiect moral face parte integrantă, până şi prin forma sa, din trăirea unei vieți virtuoase, o viață de om „liber" în sensul deplin, pozitiv şi politic al termenului.

4
Libertate şi adevăr

1. „Spune-mi, Euthydemos, crezi că libertatea este un bun preţios şi măreţ, atât pentru individ cât şi pentru stat? – Este cel mai frumos posibil, răspunse Euthydemos. – Dar pe cel stăpânit de plăcerile trupului şi, prin urmare, aflat în imposibilitatea de a face binele, îl consideri un om liber? – Nicidecum, spuse el“[1].

Sōphrosunē, starea spre care se tinde, prin stăpânire de sine şi cumpătare în practicarea voluptăţilor, este caracterizată drept o libertate. Dacă este important să-ţi domini poftele şi plăcerile, dacă folosirea lor constituie o miză morală de o asemenea valoare, acest fapt nu are ca obiectiv păstrarea sau regăsirea inocenţei originare; în general, nu este destinat – desigur, cu excepţia tradiţiei pitagoreice – ocrotirii purităţii[2]; scopul este de a fi liber şi de a-ţi păstra libertatea. Am putea vedea aici, dacă mai era necesar, proba că la vechii greci libertatea nu era concepută, pur şi simplu, ca fiind autonomia cetăţii în ansamblul ei, în timp ce locuitorii n-ar fi, ei înşişi, decât nişte elemente fără individualitate şi fără interioritate. Libertatea vrednică de a fi instaurată şi apărată este, desigur, cea a tuturor cetăţenilor, dar şi, pentru fiecare, o formă anumită a relaţiei individului cu sine. Întemeierea cetăţii, caracterul legilor, formele

[1] XENOFON, *Mémorables*, IV, 5, 2-3.

[2] Evident, nu se poate afirma că tema purităţii a lipsit din morala greacă a plăcerilor din perioada clasică; la pitagoreici a avut un loc important; a fost foarte importantă şi pentru Platon. Totuşi, se pare că, în general, pentru dorinţe şi plăceri fizice, garanţia conduitei morale era concepută mai ales ca o dominare. Dezvoltarea unei etici a purităţii, cu practicile sinelui ce-i sunt corelative, va fi un fenomen istoric de lungă durată.

de educație, purtarea conducătorilor sunt, în mod evident, factori importanți pentru conduita cetățenilor; în schimb, libertatea indivizilor, considerată ca stăpânire de sine, este absolut necesară pentru întregul stat. Să-l lăsăm să argumenteze aceasta pe Aristotel în *Politica:* „O cetate este virtuoasă când cetățenii care iau parte la conducerea ei sunt ei înşişi virtuoşi; în Statul nostru, însă, toți cetățenii iau parte la conducere. Problema este aceasta: cum ajunge un om să fie virtuos? Fiindcă, dacă ar fi posibil ca ansamblul de cetățeni să fie virtuos, fără ca fiecare dintre ei să aibă această calitate, trebuie totuşi preferată virtutea individuală, fiindcă din aceasta rezultă virtutea ansamblului"[1]. Atitudinea individului față de sine însuşi, felul în care îşi asigură propria libertate în raport cu dorințele lui, forma de autoritate exercitată asupra lui sunt un element constitutiv al fericirii şi al bunei organizări în cetate[2].

Totuşi, libertatea individuală nu trebuie considerată ca independența unui liber arbitru. Polaritatea nu este un determinism natural şi nici voința unei puteri suverane: este o sclavie – subjugarea sinelui de către sine. A fi liber în raport cu plăcerile înseamnă a nu deveni sclavul lor. Aservirea este o primejdie mult mai mare decât întinarea presupusă de *aphrodisia.* Diogene afirma că servitorii erau sclavii stăpânilor lor, iar persoanele imorale robii dorințelor lor *(tous de phaulous tais epithumiais douleuein)*[3]. În privința acestei aserviri îl avertiza Socrate pe Critobul în *Economicul* şi pe Euthydemos într-un dialog din *Amintiri,* care este un elogiu adus cumpătării ca libertate: „Crezi că a face binele înseamnă să fii liber şi că a avea stăpâni care te țin în frâu înseamnă să fii sclav? – Chiar aşa gândesc. – Deci, este limpede pentru tine că neînfrânații sunt sclavi... – Şi care este, după tine, cea mai rea dintre robii? – Aceea de a avea cei mai răi stăpâni. – În acest caz, cea mai groaznică sclavie o îndură necumpătații... – Dacă înțeleg eu bine ce

[1] ARISTOTEL, *Politique*, VII, 14, 1332 a.

[2] DIOGENES LAERTIOS, *Vie des Philosophes*, VI, 2, 66. Aservirea față de plăceri este o expresie foarte frecventă. Xenofon, *Économique*, I, 22; *Mémorables*, IV, 5,. Platon. *République*, IX, 577 d.

[3] XENOFON, *Économique*, I, 1. 17 sq.

spui, Socrate, tu crezi că omul înrobit simţurilor n-are nimic comun cu nici o virtute? – Da, Euthydemos, spuse Socrate, căci cu ce este omul necumpătat mai presus de un animal mărginit?“[1].

Această libertate este mai mult decât o neaservire, mai mult decât o descătuşare care-l făcea pe individ să fie liber de orice coerciţie exterioară şi interioară; în forma sa completă şi pozitivă, ea este o putere exercitată asupra sinelui în puterea exercitată asupra celorlalţi. Cel care, prin statutul său, este sub autoritatea altora nu trebuie să aibă aspiraţia cumpătării sale; este destul dacă se conformează ordinelor şi prescripţiilor pe care le primeşte. Este şi explicaţia lui Platon referitoare la meşteşugar: la acesta, vrednic de dispreţ este faptul că cea mai bună parte a fiinţei lui „este de la natură atât de slabă, încât nu poate stăpâni vietăţile din sine pe care le linguşeşte şi nu poate învăţa altceva decât să le linguşească“; ce-i de făcut dacă vrem ca acest om să fie guvernat de un principiu raţional, ca acela ce-l „conduce pe omul superior“? Singura cale este de a-l aşeza sub autoritatea şi puterea acestuia din urmă; „Să devină sclavul celui condus de elementul divin“[2]. Dar conducătorul trebuie să fie capabil să se stăpânească pe de-a-ntregul pe sine, pentru că, din poziţia sa, ar putea foarte uşor să-şi împlinească toate poftele, deci să se lase purtat de ele, iar o comportare dezordonată înrăureşte şi viaţa colectivă a cetăţii. Pentru a nu depăşi măsura şi a nu folosi violenţa, pentru a se sustrage dublei autorităţi – cea tiranică (asupra celorlalţi) şi cea a fiinţei tiranizate (prin poftele sale) – exercitarea puterii politice va face apel, ca la un principiu de reglementare internă, la stăpânirea de sine. Cumpătarea considerată ca un aspect al autorităţii asupra sinelui este, la fel ca şi dreptatea, curajul sau prudenţa, o virtute a celui care domneşte peste destinele altora. Cel mai regesc este cel care-i rege peste sine însuşi *(basilikos, basileuōn heautou)*[3].

De aici, semnificaţia atribuită celor două mari figuri ale pilduirii morale. Pe de o parte, tiranul cel rău; incapabil de a-şi do-

---

[1] Id, *Mémorables*, IV, 5, 2-11.
[2] PLATON, *République*, IX, 590 c.,
[3] *Ibid.,* IX, 580 c.

mina pasiunile, este mereu tentat să abuzeze de propria-i putere pentru a-şi constrânge *(hubrizein)* supuşii; dezordinile care rezultă din acţiunile lui în stat îi fac pe concetăţeni să se răzvrătească împotriva lui; abuzurile sexuale ale despotului când necinsteşte copii – băieţi sau fete – sunt adesea formulate ca motive principale ale comploturilor care urmăresc detronarea tiranilor şi restabilirea libertăţii: astfel s-au întâmplat lucrurile cu Pisistrate la Atena, cu Periandros din Ambracia şi cu alţii, evocaţi de Aristotel în cartea a V-a din *Politica*[1]. Pe de altă parte, figura pozitivă a conducătorului capabil apt de un control strict de sine în cadrul autorităţii exercitate asupra celorlalţi şi stăpânirea sa de sine face suportabilă dominarea semenilor săi. De exemplu, Cyrus, aşa cum apare în scrierile lui Xenofon, care ar fi putut abuza mai mult decât oricare altul de puterea sa, printre curtenii săi arăta stăpânirea propriilor sale porniri: „A reuşit în acest fel să le creeze conştiinţa rangului lor; aceasta îi determina să se supună celor de un rang mai mare ca al lor şi să-şi arate unii altora respect şi politeţe"[2]. Când Isocrate face, prin personajul său Nicocles, apologia cumpătării şi a fidelităţii sale conjugale, evocă pretenţiile statutului său politic: cum ar putea cere să fie ascultat, dacă nu-şi poate controla propriile pofte?[3]. Aristotel va prescrie suveranului absolut să nu se lase pradă desfrâului: el trebuie să ţină seama de onoarea oamenilor cinstiţi; pentru această raţiune, nu este bine să-i expună umilinţei pedepselor corporale; din acelaşi motiv ar trebui să se păzească „să insulte pudoarea tineretului". „Relaţiile sale intime cu tinerii să fie guvernate de motive de ordin sentimental şi nu de ideea că îşi poate îngădui orice şi că dacă pierde preţuirea celorlalţi o poate răscumpăra prin onoruri mai mari"[4]. Să ne amintim tema discuţiei dintre Socrate şi Callicles: guvernanţii trebuie consideraţi, prin raportare la ei înşişi, „conducători sau conduşi" *(archontas ē archomenous)*, stăpânirea de sine având legătură cu calitatea de a fi *sōphrōn* şi *enkratēs*, adică de a-şi „înfrâna plăcerile şi poftele"[5].

---

[1] ARISTOTEL, *Politique*, V, 10.
[2] XENOFON, *Cyropédie*, VIII, 1, 30-34.
[3] ISOCRATE, *Nicoclès*, 37-39.
[4] ARISTOTEL, *Politique*, V, 11, 1315 a.
[5] PLATON, *Gorgias*, 491 d.

Va veni şi timpul când paradigma cel mai ades folosită pentru exemplificarea virtuţii sexuale va fi cea a femeii sau a fetei care se apără împotriva asalturilor bărbatului care o ţine în puterea lui; menţinerea purităţii şi a virginităţii, respectarea promisiunilor şi a jurămintelor vor fi atunci proba specifică a virtuţii. Desigur, această figură nu este necunoscută în antichitate, dar, aparent, bărbatul, conducătorul, stăpânul care este în stare să se stăpânească, deşi puterea sa asupra semenului îi oferă posibilitatea să facă ce voieşte cu el, reprezintă în gândirea greacă mai bine modelul a ceea ce este, prin natura sa, virtutea cumpătării.

2. Prin concepţia despre stăpânire ca libertate activă se subliniază caracterul „viril" al cumpătării. Aşa cum în interiorul căminului porunceşte bărbatul, aşa cum în cadrul cetăţii puterea nu este exercitată de sclavi, copii sau femei, ci doar de bărbaţi, tot astfel este necesar ca fiecare să valorifice asupra lui însuşi calităţile de bărbat. Stăpânirea de sine este o modalitate de a fi bărbat prin raportare la sine, adică de a-i porunci celui care trebuie dominat, de a-l forţa să se supună pe cel incapabil să se conducă singur, de a impune principii raţionale celui care nu le are; pe scurt, este o modalitate de a fi activ în raport cu cel care prin natura sa este pasiv, şi astfel trebuie să şi rămână. În această morală făcută de bărbaţi pentru bărbaţi, elaborarea sinelui ca subiect moral constă în a instaura de la sine la sine o structură de virilitate: printr-o conduită virilă în raport cu sinele, se poate controla şi stăpâni activitatea virilă exercitată faţă de ceilalţi. Spre aceasta trebuie să tindă omul în întrecerea agonistică cu sine şi în lupta pentru stăpânirea dorinţelor, acesta este punctul în care raportarea la sine va deveni izomorfă faţă de raportul de dominare, de ierarhie şi de autoritate pe care, în calitate de bărbat şi de om liber, pretinde a-l institui asupra celor inferiori lui; doar cu condiţia acestei „virilităţi etice" se va putea asimila unui model de „virilitate socială", măsura potrivită exercitării „virilităţii sexuale". Este nevoie să fie viril faţă de sine însuşi, aşa cum în poziţia socială este masculin. Cumpătarea este prin excelenţă o calitate bărbătească.

Aceasta nu înseamnă că femeile nu ar fi cumpătate, că ele nu ar fi în stare de *enkrateia* sau *sōphrosunē*. Dar la ele această virtute este totdeauna relaționată, într-un fel sau altul, cu virilitatea. Este o raportare instituțională, deoarece cumpătarea le este impusă de statutul lor de dependență față de familie și de soț, funcția lor procreatoare permițând transmiterea mai departe a numelui, a bunurilor și supraviețuirea cetății. Dar este și o raportare structurală, deoarece o femeie, pentru a putea fi cumpătată, trebuie să întemeieze față de sine un raport de superioritate care, de fapt, este de tip viril. Este elocvent faptul că Socrate, în *Economicul* lui Xenofon, după ce-l ascultase pe Ischomah împăunându-se cu meritele soției pe care el o educase, îi spune (invocând numele zeiței căsătoriei austere): „Pe Hera, asta ne arată că soția ta are un suflet viril *(andrikē dianoia)*". Atunci Ischomah, în introducerea lecției de atitudine sobră pe care i-o dăduse soției sale, adaugă această replică unde apar două elemente esențiale ale virilității virtuoase a femeii – forța personală și dependența față de bărbat: „Aș mai vrea să-ți dau și alte exemple ale tăriei sale de caracter *(megalophrōn)* ca să-ți arăt cu câtă grabă mi se supune după ce mi-a auzit îndemnurile"[1].

Este cunoscut faptul că Aristotel a combătut în mod explicit teza socratică a unei unități esențiale a virtuții și, prin urmare, a unei identități a acesteia la bărbați și la femei. Totuși, nu se referă la virtuți feminine care ar fi exclusiv feminine; cele pe care le admite se definesc prin raportare la o virtute esențială, care poate fi întâlnită în forma sa deplină și perfectă la bărbat. Aceasta în virtutea faptului că relația dintre bărbat și femeie este una politică, este cea dintre conducător și condus. Ideal ar fi ca amândoi să aibă aceleași virtuți. Fiecare, însă, le posedă în felul său. Cel care poruncește – adică bărbatul – „posedă virtutea etică în întregime", în timp ce pentru conduși – ca și pentru femei – este suficient „un ansamblu de virtuți corespunzător fiecăruia". Cumpătarea și curajul sunt în cazul bărbaților virtuțile complete ale „conducătorului", în timp ce cumpătarea ori curajul femeii sunt virtuți de „subordo-

[1] XENOFON, *Économique*, X, 1.

nare“, ceea ce semnifică faptul că bărbatul este pentru ele modelul desăvârşit şi temeiul împlinirii lor[1].

Faptul că moderația ar avea o structură prin excelență virilă mai are şi o altă consecință, simetrică, dar contrară celei dintâi, şi anume că lipsa de cumpătare are legătură cu o pasivitate înrudită cu feminitatea. A fi necumpătat înseamnă a fi, confruntat cu puterea plăcerilor, într-o stare de non-rezistență, de neputință şi de supunere; înseamnă a nu putea poseda o atitudine virilă față de tine însuți. Conform acestei logici, am putea defini bărbatul înrobit plăcerilor şi dorințelor, tendințelor impulsive *(akrasia)* şi necumpătării *(akolasia)*, drept feminin, iar în raport cu el însuşi feminin şi mai mult decât față de alții. Într-o experiență a sexualității cum este a noastră, unde o disociere fundamentală opune masculinul şi femininul, bărbatul este considerat feminin datorită transgresiunii efective sau virtuale a rolului său sexual. Despre un bărbat pe care iubirea față de femei îl conduce la excese, nimeni nu va afirma că este efeminat, cu condiția să întreprindă o descifrare a dorinței sale şi să anuleze „homosexualitatea latentă“ care în secret guvernează legăturile sale nestatornice şi frecvente cu femeile. Dimpotrivă, la vechii greci opoziția dintre activ şi pasiv este fundamentală şi operează atât în sfera comportamentului sexual cât şi în cea a atitudinii morale; astfel, este clar de ce un bărbat poate prefera iubirile masculine, fără ca nimeni să-i presupună feminitatea, pentru că el este activ în raportul sexual şi în stăpânirea morală a sinelui; în schimb, un bărbat care nu-şi poate domina pe de-a-ntregul plăcerile – indiferent care ar fi obiectul lor – este privit ca „feminin“. Granița care separă un bărbat viril şi unul efeminat nu coincide cu dihotomia noastră între heterosexualitate şi homosexualitate; nu se limitează nici la opoziția dintre homosexualitatea activă şi cea pasivă. Ea semnalează deosebirea de atitudine în fața plăcerilor; trăsăturile tradiționale ale acestei feminități – trândăvie, indiferență, refuzul practicării de sporturi mai dure, înclinația pentru parfumuri şi bijuterii, moliciune... *(malakia)* – nu vor fi specifice neapărat celui care în secolul al XIX-lea va fi numit „invertit“, ci aceluia care se

---

[1] ARISTOTEL, *Politique*, I, 13, 1260 a.

lasă condus de plăceri: el este supus propriilor pofte ca şi poftelor altora. Când vede un tânăr prea împodobit, Diogene se înfurie; crede că atitudinea feminină îi trădează gustul pentru ambele sexe[1]. În ochii grecilor, negativitatea etică prin excelenţă n-o constituie faptul de a-ţi plăcea ambele sexe şi nici preferinţa pentru acelaşi său sex, ci atitudinea pasivă în practicarea plăcerilor.

3. Această libertate-putere, specifică omului cumpătat, nu poate fi gândită în absenţa unei raportări la adevăr. A-ţi stăpâni plăcerile şi să a le conforma *logos*-ului constituie unul şi acelaşi lucru: cumpătatul, afirmă Aristotel, nu doreşte decât „ce-i recomandă dreapta judecată" *(orthos logos)*[2]. Socrate a iniţiat o amplă dezbatere, care s-a prelungit şi a fost reluată mult timp după aceea, asupra rolului cunoaşterii în virtute în general şi în cumpătare în special. În *Amintiri*, Xenofon aminteşte teza lui Socrate potrivit căreia cunoaşterea şi cumpătarea nu pot fi separate una de alta: celor care afirmă că unii oameni ştiu ce trebuie făcut, dar procedează în sens contrar, Socrate le răspunde că necumpătaţii sunt totdeauna şi neştiutori, pentru că oamenii „aleg între toate faptele pe cele mai potrivite"[3]. Aristotel va aduce mult în discuţie aceste principii, dar întreprinderea sa critică nu a încheiat o dezbatere care va fi dusă mai departe de stoici. Fie că se acceptă sau nu posibilitatea comiterii răului în cunoştinţă de cauză şi oricare ar fi modalitatea de cunoaştere presupusă la cei ce acţionează în pofida principiilor pe care le cunosc, există ceva incontestabil: cumpătarea nu poate fi practicată în absenţa unei anumite forme de cunoaştere, aceasta fiind o condiţie esenţială. Nu te poţi constitui subiect moral în practicarea plăcerilor fără să te constitui, totodată, şi ca subiect al cunoaşterii.

Raportarea la *logos* în practicarea plăcerilor a fost expusă în filosofia greacă din secolul al IV-lea sub trei forme principale. Forma structurală: cumpătarea impune ca *logos*-ul să ocupe în ființa umană o poziţie de supremaţie, pentru a putea stăpâni dorin-

---

[1] DIOGENES LAERTIOS, *Vie des Philosophes*, VI, 2, 54.
[2] ARISTOTEL, *Éthique à Nicomaque*, III, 12, 1119 b.
[3] XENOFON, *Mémorables*, III, 9, 4.

țele și a fi în stare să regleze comportamentul. În timp ce la cei lipsiți de cumpătare puterea care dorește ocupă locul de frunte și exercită tirania, la *sōphrōn* rațiunea poruncește și prescrie, conform cu structura ființei umane: „Nu-i revine, oare, rațiunii să comande, pentru că ea este înțeleaptă și are îndatorirea de a veghea asupra întregii ființe?" întreabă Socrate; astfel îl desemnează ca *sōphrōn* pe cel la care sunt în armonie toate părțile ființei, când partea dominatoare și părțile care se supun admit de comun acord că rațiunea trebuie să conducă, iar acestea nu-i revendică autoritatea[1]. Cu toate deosebirile dintre împărțirea platoniciană a ființei și concepția aristotelică din perioada *Eticii nicomahice, sōphrosunē* este în acest ultim text definită prin superioritatea rațiunii în raport cu dorința: „Dorința de plăcere este nesătulă și totul o ațâță într-o ființă lipsită de rațiune"; dorința va crește, așadar, excesiv „dacă nu este supusă autorității", iar aceasta ține de *logos*-ul căruia trebuie să i se supună „pofta nemăsurată" *(to epithumetikon)*[2].

Dar exercitarea logos-ului prin temperanță este descris și prin forma sa instrumentală: din moment ce stăpânirea plăcerilor are ca rezultat o folosire adecvată necesităților, momentului sau împrejurărilor, este necesară și o judecată practică pentru a stabili, după spusele lui Aristotel, „ceea ce trebuie, cum trebuie și când trebuie"[3]. Platon arăta cât de important este, pentru individ și pentru cetate, să nu fie folosite plăcerile „în afara ocaziilor potrivite *(ektos tōn kairon)* și în lipsa cunoașterii *(anepistēmonos)*"[4]. Tot astfel, Xenofon demonstra că temperamentul practică și dialectica – capabil să poruncească și să discute, capabil să fie cel mai bun –, pentru că, așa cum Socrate explică în *Amintiri*, „doar cei cumpătați sunt capabili să judece cel mai bine lucrurile, să le clasifice practic și teoretic, să le păstreze pe cele bune și să se abțină de la cele rele"[5].

---

[1] PLATON, *République*, IV, 431 e-432 b.
[2] ARISTOTEL, *Éthique à Nicomaque*, III, 12, 1119 b.
[3] *Ibid.*
[4] PLATON, *Lois*, I, 636 d-c.
[5] XENOFON, *Mémorables*, IV, 5, 11.

În fine, la Platon, manifestarea *logos*-ului în cumpătare apare sub o a treia formă: cea a recunoașterii ontologice a sinelui de către sine. Necesitatea cunoașterii de sine pentru practicarea virtuții și dominarea dorințelor era o temă socratică, dar Platon face precizări în privința formei pe care trebuie s-o aibă în marele discurs din *Phaidros*, unde sunt relatate transmigrarea sufletelor și nașterea iubirii. Este prima descriere din literatura antică a ceea ce se va preschimba peste secole în „lupta spirituală". Aflăm aici – foarte deosebită de indiferența și de reticența arătate de Socrate lui Alcibiade în *Banchetul* – o întreagă dramaturgie a ființei în lupta cu sine împotriva violenței propriilor dorințe; aceste diverse elemente vor avea un destin îndelungat în istoria spiritualității: tulburarea, al cărei nume nici nu-l știe, de care este invadată ființa, neliniștea care o ține trează, fiorul misterios, suferința și plăcerea care alternează și se unesc, impulsurile, confruntarea între forțele opuse, înfrângerile, durerea, suferințele și liniștirea finală. Pe parcursul acestei relatări care se consideră manifestarea în realitatea sa a ființei, umane sau divine, raportarea la adevăr are un rol esențial. Astfel, ființa, după ce contemplase „realitățile din afara cerului" și le vede oglindite într-o frumusețe de aici, din lumea de jos, este copleșită de delirul iubirii și nu-și mai aparține sieși; pentru că amintirile o îmboldesc „spre realitatea frumuseții", pentru că ea „o revede, însoțită de înțelepciune și ridicată pe soclul său sacru", fiindcă se abține, încearcă să-și învingă dorința fizică și să se descătușeze de tot ce-ar putea-o împiedica să regăsească adevărul zărit[1]. Raportarea ființei la adevăr instituie Erosul în mișcarea, forța și intensitatea sa și, ajutându-l să se elibereze de orice desfătare fizică, îi permite să devină adevărata iubire.

Deci, fie sub forma unei structuri ierarhice a ființei umane, fie sub aceea a prudenței, sau a unei recunoașteri de suflet a propriei sale ființe, raportarea la adevăr este un element esențial al cumpătării. Ea este necesară pentru practicarea cu cumpătare a plăcerilor, pentru stăpânirea violenței lor. Dar trebuie reținut că raportarea la

---

[1] PLATON, *Phèdre*, 254 b.

adevăr nu capătă niciodată forma unei descifrări a sinelui de către sine şi a unei hermeneutici a dorinţei. Ea ţine de modul de a fi al subiectului cumpătat; nu echivalează cu obligaţia subiectului de a spune adevărul despre el însuşi; nu deschide niciodată sufletul ca un domeniu de cunoaştere posibilă în care ar trebui să fie citite şi interpretate urmele evanescente ale dorinţei. Corelaţia cu adevărul este o condiţie structurală, instrumentală şi ontologică a instituirii individului ca subiect cumpătat şi având o existenţă cumpătată; nu este o condiţie epistemologică pentru ca individul să se admită în singularitatea sa de subiect care doreşte şi pentru ca el să se poată purifica de dorinţa astfel revelată.

4. Dacă raportarea la adevăr, constitutivă subiectului cumpătat, nu duce la o hermeneutică a dorinţei, cum se va întâmpla în spiritualitatea creştină, ea în schimb oferă o deschidere asupra unei estetici a existenţei. Prin aceasta trebuie să înţelegem un mod de a trăi a cărui valoare morală nu este dat de conformitatea sa cu un cod de comportament, nici de un efort de purificare, ci de anumite forme sau, mai curând, de anumite principii generale în practicarea plăcerilor, referitoare la distribuirea lor, la limitele acceptate şi la respectarea unei ierarhii. Prin *logos,* prin raţiune şi raportarea la adevăr care o guvernează, o asemenea viaţă se integrează în păstrarea sau în reproducerea unei ordini ontologice; pe de altă parte, ea capătă strălucirea unei frumuseţi evidente pentru ochii celor care o pot contempla sau pot să-i păstreze amintirea. Xenofon, Platon şi Aristotel au scris în repetate rânduri despre existenţa cumpătată, a cărei măsură, întemeiată pe adevăr, este totdeauna respectarea unei structuri ontologice şi profilul unei frumuseţi vizibile. De exemplu, modul cum o descrie Socrate în *Gorgias* răspunzându-şi singur la întrebările pe care le pune el însuşi, în locul lui Callicles: „Calităţile proprii fiecărui lucru, fie că este vorba de un obiect, un corp, un suflet, un animal oarecare nu au apărut întâmplător: ele sunt rezultatul unei anumite ordini, al unei anumite echităţi, al unei anumite arte *(taxis, orthotēs, technē)* adecvate naturii acelui lucru. Este adevărat? După mine, da. – Deci, calitatea fiecărui lucru con-

stă într-o alcătuire şi o aşezare fericită, rezultată din ordine? Aş afirma acest lucru. – Aşadar, o anumită frumuseţe a rânduielii *(kosmos tis)*, proprie fiecărui lucru, face prin prezenţa sa acel lucru bun? Cred că da. – În consecinţă, o fiinţă în care este prezentă ordinea este mai valoroasă decât fiinţa din care lipseşte ordinea? Neapărat. – O fiinţă posedând ordinea este o fiinţă bine orânduită? Desigur. – Iar fiinţa bine orânduită este cumpătată şi înţeleaptă? Fără îndoială. – Deci, o fiinţă cumpătată este bună... Eu afirm aceasta ca neîndoielnic. Şi dacă este adevărat, mi se pare că fiecare dintre noi, pentru a fi fericit, trebuie să practice temperanţa *(diōkteon kai askēteon)*"[1].

Ca un ecou la acest pasaj, în care cumpătarea şi frumuseţea sunt puse în relaţie cu fiinţa a cărei orânduire corespunde propriei sale naturi, în *Republica* se va demonstra cât de incompatibile sunt splendoarea sufletului şi a trupului cu excesul şi violenţa pasiunilor: „Dacă cineva îmbină un caracter frumos *(kala ēthē)* şi o înfăţişare pe măsura caracterului, deoarece aparţin aceluiaşi model, nu ar fi aceasta cea mai frumoasă dintre imagini pentru cel care ar putea-o privi? – Cea mai frumoasă dintre toate. – Dar lucrul cel mai frumos nu este oare şi cel mai vrednic de a fi iubit *(erasmiōtaton)*? – Desigur... Dar spune-mi, exagerarea plăcerii este potrivită cu cumpătarea? – Cum ar fi posibil? Nu tulbură ea sufletul la fel de mult ca suferinţa? – Dar cu virtutea în general se potriveşte? – Nu. – Dar se potriveşte cu nestăpânirea şi neînfrânarea *(hubris, akolasia)*? – Mai mult decât cu orice altceva. – Cunoşti, însă, o plăcere mai mare şi mai intensă decât iubirea trupească? – Nu, nu există o alta mai înnebunitoare. – În schimb, dragostea raţională *(ho orthos erōs)* este o dragoste înţeleaptă, stăpânită de ordine şi frumuseţe? – Desigur. – Deci, nu trebuie îngăduit ca de aceasta să se apropie nici nebunia şi nici altceva asemănător cu nestăpânirea"[2].

Amintim şi descrierea ideală pe care Xenofon o face curţii lui Cyrus, care îşi oferea spectacolul frumuseţii prin perfecta stăpânire

---

[1] PLATON, *Gorgias*, 506 d-507 d.
[2] PLATON, *République*, III, 402 d-403 b.

de sine a fiecăruia; suveranul manifesta în public o stăpânire şi o reticență care avea ca efect pentru toți, potrivit rangului fiecăruia, o conduită cumpănită, respectul de sine şi față de alții, preocuparea pentru suflet şi trup, gesturi astfel calculate încât nici o mişcare involuntară şi brutală să nu risipească armonia care părea prezentă în spiritul tuturor: „N-ai fi auzit niciodată pe cineva țipând de furie sau râzând în hohote, ci văzându-i, ai fi putut spune că aveau drept model frumusețea“[1]. Individul se împlineşte ca subiect moral în plastica unei conduite măsurate cu exactitate, vizibilă pentru toți şi vrednică de a fi ținută minte mult timp.

*

N-am realizat aici decât o schiță, în scopuri preliminare; câteva trăsături generale definind modul în care a fost concepută, în gândirea clasică greacă, practica sexuală şi cum a fost ea constituită ca domeniu moral. Elementele acestuia – „substanța etică“ – erau formate din *aphrodisia,* adică acte naturale legate de o plăcere intensă întemeiate pe o forță întotdeauna predispusă spre exces şi răzvrătire. Principiul conform căruia trebuia ordonată această activitate, „modul de constrângere“, nu era determinat printr-o legislație universală, delimitând actele interzise de cele îngăduite, ci mai curând printr-o abilitate, o artă care recomanda modalitățile unei practicări în funcție de felurite variabile (necesitate, moment, statut). Efortul exercitat de individ asupra lui însuşi, asceza necesară, căpăta forma unei lupte, a unei victorii câştigate prin instituirea stăpânirii de sine, conform modelului puterii domestice sau politice. În sfârşit, modul de a fi care trebuia să fie atins prin stăpânire de sine era desemnat drept o libertate activă, strâns legată de relația structurală, instrumentală sau ontologică cu adevărul.

Această gândire morală a cunoscut teme de austeritate referitoare la trup, la căsătorie, sau la iubirea băieților, teme care prezintă destule asemănări cu preceptele şi interdicțiile pe care le vom întâlni şi mai târziu. Să reținem, însă, că sub această continuitate

---

[1] XENOFON, *Cyropédie*, VIII, 1, 33.

aparentă, subiectul moral nu se va mai constitui în acelaşi fel. În morala creştină a comportamentului sexual, substanța etică va fi caracterizată nu prin *aphrodisia*, ci printr-o sferă a dorințelor ascunse în tainele inimii şi printr-un ansamblu de acte cărora forma şi condițiile le sunt cu atenție specificate; supunerea nu va mai căpăta forma unei calități, ci a unei recunoaşteri a legii şi a autorității religioase; deci, subiectul moral nu va fi definit prin perfecta stăpânirea de sine în exercitarea unei activități de tip viril, ci mai degrabă de renunțarea la sine şi de o puritate căreia trebuie să-i căutăm modelul în apropierea virginității. Putem înțelege de aici însemnătatea celor două practici din morala creştină, care erau totodată opuse şi complementare: o codificare a actelor sexuale care a devenit tot mai precisă pe măsura trecerii timpului şi expansiunea unei hermeneutici a dorinței şi a unor metode de descifrare a sinelui.

Rezumând, s-ar putea afirma despre gândirea morală a Antichității referitoare la plăceri că ea nu se orienta nici spre o codificare a actelor, nici spre o hermeneutică a subiectului, ci spre o stilizare a atitudinii şi o estetică a existenței. Stilizare, deoarece rarefierea activității sexuale se înfățişa ca un fel de imperativ evident, uşor de reperat: nici doctorii, când recomandă un anume regim, nici moraliştii, când le cer soților să-şi respecte soțiile, nici cunoscătorii conduitei potrivite care trebuie adoptată în iubirea băieților nu vor spune prea exact ce trebuie sau ce nu trebuie făcut în succesiunea actelor sau a practicilor sexuale. Motivul nu era pudoarea şi nici reticența autorilor, ci faptul că nu aceasta era problema: cumpătarea sexuală era un antrenament al libertății care prinde contur în stăpânirea de sine; iar aceasta se vădeşte în felul în care subiectul rezistă sau se abține în exercitarea activității sale virile şi în felul în care se judecă pe sine în raporturile cu ceilalți. Această atitudine face posibile activități de valoare cu mult mai mult decât faptele comise sau dorințele tăinuite. Valoare morală care este totodată şi valoare estetică şi valoare a adevărului pentru că, țintind satisfacerea adevăratelor necesități, respectând adevărata ierarhie a ființei umane şi având tot timpul în vedere ce este aceasta cu adevărat, ar putea da conduitei forma ce-i asigură reputația şi o frumoasă amintire.

Iar acum vom vedea cum au apărut şi s-au dezvoltat, în gândirea secolului al IV-lea, unele dintre marile teme de austeritate sexuală ce-ar fi putut avea un destin istoric dincolo de cultura greacă. Nu voi pleca de la teoriile generale ale plăcerii sau ale virtuţii; am să insist asupra unor practici existente şi recunoscute prin care bărbaţii încercau să dea o formă conduitei lor: practicarea regimului, a conducerii casei şi a curtării în comportamentul amoros; voi încerca să arăt cum au fost oglindite aceste trei practici în medicină sau în filosofie şi cum au sugerat ele diverse moduri nu ale unei codificări exacte a conduitei sexuale, ci ale unei „stilizări"; stilizare în *Dietetica,* artă a legăturii zilnice a individului cu trupul său, în *Economic*, artă a comportamentului bărbatului în calitate de căpetenie a familiei şi în *Erotica*, considerată ca artă a comportamentului reciproc dintre bărbat şi adolescent în relaţia de dragoste[1].

---

[1] Lucrarea lui Henri Joly, *Le Renversement platonicien*, este o ilustrare a felului cum se pot analiza, în gândirea greacă, raporturile dintre domeniul practicilor şi reflecţia filosofică.

II
DIETETICA

Meditația morală a grecilor asupra comportamentului sexual n-a urmărit să justifice nişte interdicții, ci să stilizeze o libertate: cea exercitată, în activitatea sa, de omul „liber“. Apare aici ceea ce poate părea, la prima vedere, un paradox: grecii au practicat, au acceptat, au evaluat legăturile dintre bărbați şi băieți; dar filosofii lor au conceput şi au clădit, în privința acestui subiect, o morală a abținerii. Acceptau că un bărbat căsătorit poate să-şi afle plăcerile sexuale în afara căsătoriei şi, totuşi, moraliştii lor au conceput principiul unei vieți conjugale în care bărbatul avea relații doar cu propria-i soție. Ei n-au considerat niciodată că plăcerea sexuală era în sine un rău, sau că putea ține de stigmatele naturale ale unui păcat; dar medicii erau interesați de relația dintre activitatea sexuală şi sănătate şi au construit o întreagă teorie asupra primejdiilor practicării ei.

Să luăm mai întâi acest ultim punct. Trebuie precizat că ideea lor nu se orienta în primul rând asupra analizei diverselor efecte patologice ale activității sexuale; ea nu încerca nici să structureze acest comportament ca un domeniu în care s-ar putea distinge între comportări normale şi practici anormale sau patologice. Desigur, aceste teme nu erau cu desăvârşire absente. Dar nu aceasta era tema generală de cercetare a raporturilor dintre *aphrodisia,* sănătate, viață şi moarte. Preocuparea principală era stabilirea practicării plăcerilor – condiții favorabile, utilitate, distanța necesară în timp – potrivit unui anumit soi de grijă față de trup. Preocuparea era mai mult „dietetică“ decât „terapeutică“: problemă de regim țintind reglementarea unei activități admise ca fiind importantă pentru

sănătate. Problematizarea medicală a comportamentului sexual s-a realizat pornind nu atât de la preocuparea de a elimina din el formele patologice, cât de la dorința de a-l încorpora cât mai bine posibil în administrarea sănătății şi în viața trupului.

1
Despre regim în general

Pentru a stabili importanța pe care grecii o acordau regimului, sensul general conferit „dieteticii" și modalitatea prin care conectau aplicarea sa cu medicina, vom recurge la două relatări; una o aflăm în colecția hipocratică, alta la Platon.

Autorul tratatului despre *Medicina veche*, departe de a considera regimul ca pe o practică înrudită cu arta medicală – una dintre aplicațiile sau prelungirile sale – gândește medicina ca o preocupare principală și esențială a regimului[1]. Autorul crede că omenirea s-ar fi separat de viața animală printr-un fel de ruptură de regim alimentar; la început, oamenii ar fi avut o alimentație similară cu a animalelor: carne, verdețuri crude, nepreparate prin acțiunea focului. Acest mod de hrană îi putea face mai puternici pe cei viguroși, dar era prea aspru pentru cei mai firavi: pe scurt, primii oameni mureau ori foarte tineri, ori la o vârstă înaintată. Atunci au căutat un regim mai potrivit „naturii lor": este regimul pe care-l urmează și în zilele noastre. În virtutea dietei mai puțin severe, bolile ar fi devenit mai puțin mortale; probabil că au realizat că hrana celor sănătoși nu era bună pentru bolnavi: acestora le trebuiau alte alimente. Atunci ar fi luat naștere medicina ca „dietă" utilă bolnavilor, pornind de la încercarea de a găsi un regim specific care să fie cel mai bun. În această povestire a originilor, cea care apare mai întâi este dietetica, iar medicina este una dintre aplicațiile sale.

---

[1] HIPPOCRAT, *L'Ancienne médecine*, III.

Platon, destul de neîncrezător în dietetică, cel puțin din pricina exceselor de care se temea – din rațiuni politice și morale care vor fi considerate – crede, dimpotrivă, că interesul pentru un regim alimentar potrivit a luat naștere dintr-o modificare a practicilor medicale[1]: la origini, zeul Asclepios i-ar fi învățat pe oameni cum să vindece bolile și rănile prin leacuri drastice și intervenții eficiente. Despre această medicație simplă ar depune Homer mărturie când povestește vindecările lui Menelaos și Eurypylos, sub zidurile Troiei: se sugea sângele răniților, se turnau peste răni anumite leacuri și li se dădea răniților să bea vin presărat cu făină și brânză rasă[2]. Mai târziu, când oamenii au abandonat viața aspră și sănătoasă din vechime, bolile erau urmărite „pas cu pas“, iar bolnavilor li se aplica un regim de lungă durată; oamenii cădeau pradă maladiilor pentru că nu trăiau cum se cuvine. Potrivit acestei geneze, dietetica apărea ca un fel de medicină pentru vremurile de inactivitate; era menită celor ce duceau o viață eronată și încerca o prelungire a ei. Un lucru este limpede: dacă pentru Platon dietetica nu este o artă originară, aceasta nu se întâmplă din pricină că regimul, *diaitē*, ar fi neimportant. Rațiunea pentru care, în epoca lui Asclepios și a primilor săi descendenți, dietetica era interesantă este aceea că „regimul“ cu adevărat urmat de oameni, felul în care se hrăneau și făceau mișcare era în armonie cu natura[3]. Dintr-un asemenea punct de vedere, dietetica a fost o transformare a medicinei; însă ea nu a devenit acea prelungire a artei de a vindeca decât din momentul în care regimul, în sensul lui de mod de a trăi, s-a separat de natură; dacă dietetica a constituit dintotdeauna un accesoriu necesar al medicinii, aceasta este datorită faptului că un bolnav nu poate fi tratat fără modificarea modului de viață care i-a provocat efectiv îmbolnăvirea[4].

Orice ar fi ea, artă primitivă sau derivație ulterioară, este limpede că „dieta“ sau regimul este o categorie fundamentală prin care se poate concepe comportarea umană; ea caracterizează mo-

---

[1] PLATON, *République*, III, 405 e-408 d.

[2] În realitate, indicațiile lui Platon nu sunt chiar cele din *Iliada* (XI. 624 și 833).

[3] PLATON, *République*, III, 407 c.

[4] Despre necesitatea regimului în vindecarea bolilor, a se vedea și *Timaios*, 89 d.

dul de existență şi îngăduie stabilirea unui ansamblu de reguli; o modalitate de problematizare a comportamentului realizată în funcție de o natură ce trebuie apărată şi căreia să i se supună. Regimul este o artă de a trăi.

1. Domeniul pe care trebuie să-l acopere un regim bine gândit este definit printr-o listă care, cu timpul, a căpătat o valoare aproape canonică. O aflăm în cartea a VI-a, a *Epidemiilor*, şi cuprinde: „exercițiile (*ponoi*), alimentele (*sitia*), băuturile (*pota*), somnul (*hupnoi*) şi raporturile sexuale (*aphrodisia*)" – toate aceste lucruri ce se cer a fi „măsurate"[1]. Studierea dieteticii a extins cuprinsul acestei liste. Exercițiile sunt de două feluri: normale (mers, plimbare), şi violente, (curse, lupte); cele mai adecvate sunt prescrise în funcție de momentul zilei, anotimp, vârstă sau hrană. Exercițiile se pot completa cu băi, mai mult sau mai puțin calde, dar şi acestea sunt în funcție de sezon, de vârstă, de activități şi de ora mesei. Regimul alimentar – hrană şi băutură – trebuie să țină seama de natura acestora şi de cantitatea consumată, de starea generală a corpului, de climă, de activitățile subiectului. Evacuarea resturilor – prin purgative şi vomitive – va corija practica alimentară şi excesele ei. Somnul are, şi el, diferite aspecte în funcție de regim: timpul, orele alese, calitatea patului, tăria sau căldura sa. Aşadar, regimul trebuie să ia în calcul multiple elemente ale vieții fizice a unui om, sau cel puțin a unui om liber, pe tot parcursul zilei, de la ora deşteptării din somn până la culcare. Dacă este privit punct cu punct, regimul capătă forma unui adevărat program: astfel, cel avansat de Diocles urmăreşte, pas cu pas, timpul unei zile obişnuite, de la trezire până la masa de seară şi culcare, trecând prin toate exercițiile importante, băile şi frecționarea corpului şi a capului, plimbările, activitățile personale şi gimnaziul, prânzul, siesta, din nou plimbarea şi gimnaziul, ungerea corpului cu ulei şi masajul, cina. Stabilind fiecare dintre aceste ocupații ale omului pe parcursul unei zile, regimul problematizează relația cu trupul şi

[1] HIPPOCRAT, *Épidémies*, VI, 6. 1. Despre diversele interpretări ale acestui text în Antichitate, cf. Hippocrat, *Oeuvres*. trad. Littré, vol. V, pp. 323-324.

propune un mod de viață în care formele, alegerea și variabilele sunt guvernate de preocuparea față de trup. Dar acesta nu e singurul interesat.

2. În feluritele domenii unde e impus, regimul are de fixat o măsură: „și un porc și-ar da seama", cum spune unul dintre interlocutorii dialogului platonician din *Rivalii*[1], că, „în privința trupului", utilă este „moderația" și nu cantitatea. Această măsură nu se integra numai în ordinea trupească, ci și în cea morală. Pitagoreicii, care au avut un rol însemnat în articularea dieteticii, au subliniat stăruitor corelația între îngrijirea corpului și preocuparea pentru puritatea și armonia sufletului. Este adevărat că cereau medicinei purificarea trupului și muzicii pe aceea a sufletului, dar recunoșteau că instrumentele și cântările aveau efecte binefăcătoare asupra echilibrului organismului[2]. Numeroasele interdicții alimentare stabilite de ei aveau semnificații de cult și religioase; obiecțiile împotriva oricărui exces în rânduiala hranei, a băuturii, a exercițiilor și a activităților sexuale aveau valoarea de precepte morale și, în același timp, de recomandare utilă sănătății[3].

Chiar și în afara contextului strict pitagorician, regimul se definește în dublul registru al unei bune stări a sănătății și al unei conduite sufletești bune. Aceasta deoarece ele se determină una pe alta, dar și pentru că decizia de a trăi după un regim rațional și aplicarea lui demonstrează o indispensabilă fermitate morală. Socrate al lui Xenofon pune foarte bine în evidență această corelație când le prescrie tinerilor să-și exerseze în mod regulat trupul prin gimnastică. El vede în aceasta garanția unei mai bune apărări

---

[1] PSEUDO-PLATON, *Rivaux*, 134 a-d.

[2] Cf. R. JOLY, „Notice" à Hippocrate, *Du régime* (C. U. F.), p. XI.

[3] „Prescria... pentru bolile trupului unele melodii cu ajutorul cărora vindeca bolnavii. Altele îi făceau să uite durerea, linișteau furia, alungau poftele exagerate. Regimul său cuprindea: la prânz miere, iar la cină pesmeți, legume și, foarte rar, carne... Astfel trupul își păstra aceeași stare, fără să fie când sănătos, când bolnav, nici nu se îngrășa, nici nu slăbea, iar sufletul, prin privire, înfățișa mereu un caracter neschimbat *(to homoion ēthos)*. Porphyrios, *Vie de Pythagore*, 34. Pitagora ar fi făcut recomandări de regim și atleților (*Ibid.*, 15).

în război, evitarea defăimării prin laşitate, cea mai bună slujire a patriei şi câştigarea de înalte recompense (deci, individul va putea lăsa moştenire descendenţilor săi un statut şi o avere astfel dobândite) şi crede că gimnastica ar conferi protecţie contra maladiilor şi a infirmităţilor. Dar evidenţiază efectele benefice ale gimnasticii şi acolo unde, spune el, te-ai aştepta cel mai puţin: în gândire, pentru că individul care nu se bucură de o sănătate bună riscă slăbirea memoriei, depresia, proasta dispoziţie şi nebunia, astfel încât toate cunoştinţele dobândite sfârşesc prin a fi alungate din suflet[1].

Severitatea unui regim fizic, însă, şi determinarea indispensabilă de a-l urma, necesită şi o absolut necesară fermitate morală care-i permite aplicarea. În ochii lui Platon, aici rezidă adevărata raţiune a practicilor prin care se urmăreşte dobândirea forţei, a frumuseţii şi a sănătăţii corpului: omul cu judecată, spune Socrate în cartea a IX-a din *Republica*, nu numai că „nu se va lăsa în voia plăcerilor animalice şi nesocotite“, nu numai că „va îndeplini negreşit aceste preocupări“, dar va face mai mult: „El nu va ţine seama de sănătate şi nici nu se va strădui să fie puternic, sănătos şi frumos, dacă prin aceasta nu va deveni şi cumpătat“. Regimul fizic trebuie să se adapteze principiului unei estetici generale a existenţei, în care echilibrul trupesc va fi una dintre condiţiile unei drepte ierarhii a sufletului: „va crea armonia în trup, pentru a păstra armonia din suflet“ – ceea ce-i va îngădui să se controleze precum un adevărat muzician *(mousikos)*[2]. Regimul fizic nu trebuie să fie prea intens practicat pentru el însuşi.

Se recunoşteau anumite riscuri chiar în practicarea „dietei“. Dacă regimul are drept ţintă anularea exceselor, poate fi exagerată însemnătatea care i se atribuie şi autonomia care i se acordă. Pericolul este, în general, văzut sub două forme. Pe de o parte, riscul a ceea ce-am putea numi exces „atletic“, pricinuit de prea multele antrenamente, care dezvoltă exagerat corpul şi în cele din urmă fac să adoarmă spiritul, sufocat sub o musculatură prea viguroasă: Platon

---

[1] XENOFON, *Mémorables*, III, 12.
[2] PLATON, *République,* IX, 591 c-d.

condamnă în repetate rânduri această forțare a atleților şi declară că nu ar dori deloc ca tinerii din cetatea sa să-i cadă victimă[1]. Pe de altă parte, există şi riscul a ceea ce-am putea numi exces „maladiv": e vorba despre atenția dată încontinuu corpului, sănătății, celei mai mărunte suferințe. După Platon, cel mai bun exemplu privind acest exces este oferit de maestrul de gimnastică Herodicos, care trecea drept unul dintre întemeietorii dieteticii; preocupat să nu nesocotească nici cea mai mică regulă a regimului pe care şi-l impusese, ajunsese să-şi „târască zilele" într-o existență lâncedă. Față de această atitudine, Platon ridică două obiecții. Una este că leneşii nu sunt utili cetății; pot fi comparați cu lucrătorii serioşi care nu se vor lega la cap din cauza unei dureri de cap, fiindcă n-au timp de pierdut cu nimicuri. A doua este că unii, pentru că țin la viața lor, încearcă, aşa cum pot, să amâne termenul pe care l-a stabilit natura. Practicarea regimului comportă pericolul – moral, dar şi politic – de a acorda trupului o prea mare grijă *(perittē epimeleia tou sōmatos)*[2]. Asclepios era un înțelept politic: el nu prescria decât leacuri lichide şi cauterizări, ştiind că într-un stat bine guvernat nimeni n-are timpul să-şi petreacă viața îngrijindu-se în exces[3].

3. Mefiența față de regimurile excesive arată că dieta nu are ca țintă prelungirea vieții, nici realizarea unor performanțe, ci obiectivul de a face viața utilă şi fericită între limitele care i-au fost date. Regimul nu trebuie să urmărească stabilirea, o dată pentru totdeauna, a condițiilor existenței. Un regim nu este bun dacă nu-ți permite să trăieşti decât într-un singur loc, mâncând un singur fel de hrană şi fără nici o schimbare. Utilitatea regimului rezidă în posibilitatea pe care o dă indivizilor de face față unor situații diverse. Platon aşează în opoziție regimul atleților, atât de sever încât nu se pot abate de la el fără să rişte „grave şi violente suferințe", cu un regim pe care îl crede potrivit pentru luptătorii săi; aceştia trebuie

---

[1] *Ibid.*, III, 404 a. Aristotel critica şi excesele regimului atletic şi al unor antrenamente în *Politique*, VIII, 16, 1335 b; VIII, 4, 1338 b-1339 a.

[2] Platon, *République*, III, 406 a-407 b.

[3] *Ibid.*, 407 c-e. În *Timaios*, Platon credea că durata vieții fiecăruia este stabilită de destinul său (89 b-c).

să fie ca nişte câini de pază tot timpul treji; să fie capabili să „schimbe apa şi hrana" în campanie, să îndure „pe rând, „arşiţa soarelui şi gerul iernii" păstrându-şi o „sănătate neatinsă"[1]. Fireşte, luptătorii lui Platon au responsabilităţi foarte mari. Dar şi regimurile mai generale se conformează aceluiaşi principiu. Autorul *Regimului* colecţiei hipocratice pune în evidenţă ideea că recomandările sale ar trebui să fie urmate nu numai de o mână de bogaţi trândavi, ci de un număr cât mai mare de oameni şi anume „cei care muncesc, călătoresc, navighează şi se expun căldurii şi frigului"[2]. Acest pasaj a ajuns să fie interpretat ca dovadă a unui interes deosebit faţă de formele vieţii active şi profesionale. Dar trebuie să vedem aici în special preocuparea – comună, de altminteri, moralei şi medicinei – de pregătire a individului pentru a face faţă în nenumăratele împrejurări care pot apărea în viaţa lui. Regimului nu poate şi nici nu trebuie să i se pretindă să ocolească soarta sau să înfrângă natura. Regimul trebuie doar să-i îngăduie individului să reacţioneze altfel decât orbeşte la evenimentele neaşteptate. Dietetica este o artă strategică în sensul că face posibilă reacţia într-un mod raţional, deci util, la împrejurări.

În preocuparea arătată trupului şi activităţilor sale, ea pretinde individului două forme de atenţie cu totul deosebite. În primul rând, ceea ce s-ar putea numi o atenţie „serială", o atenţie în secvenţe: activităţile nu sunt în sine bune sau rele; valoarea lor este stabilită în mare parte de cele precedente şi de cele care urmează; acelaşi lucru (un fel de mâncare, un anumit exerciţiu, o baie caldă sau rece) va fi sau nu recomandat în funcţie de o activitate sau alta (practicile care se succed trebuie să se compenseze în efecte, dar contrastul dintre ele să nu fie prea mare). Practicarea regimului presupunea şi o preocupare „a împrejurărilor", o atenţie sporită orientată spre lumea exterioară, spre elementele şi senzaţiile sale: clima, anotimpurile, momentele zilei, gradul de umiditate şi de uscăciune, căldura sau răcoarea, vânturile, trăsăturile caracteristice ale unei regiuni, amplasarea unui oraş. Prescripţiile relativ detali-

---

[1] PLATON, *République*, III, 404 a-b.

[2] HIPPOCRAT, *Du régime*, III, 69, 1; cf. nota lui P. Joly, în ed. C. U. F., p. 71.

ate oferite de regimul hipocratic îi sunt utile celui care ține seama de ele pentru a-şi adapta traiul în funcție de aceste variabile. Regimul nu trebuie conceput ca un corpus de reguli universale şi uniforme: mai curând este un fel de manual de învățare a confruntării individului cu situații felurite; este un tratat pentru adaptarea comportamentului la circumstanțe.

4. Tehnică a existenței, dietetica nu se limitează doar la transmiterea recomandărilor unui medic unui individ ce le-ar pune în aplicare în mod pasiv. Fără să intrăm în istoria controversei dintre medicină şi gimnastică, referitoare la competența fiecăreia în prescrierea regimului, trebuie să reținem că dieta nu era considerată ca o conformare totală la recomandările medicinei sau gimnasticii; ea trebuia să fie o practică asupra căreia individul a meditat el însuşi. Fără doar şi poate, pentru a trăi conform unui regim adecvat, este necesar să urmezi sfaturile celor care se pricep; dar acest raport trebuie să aibă forma persuasiunii. Pentru a fi rațională, pentru a se adapta circumstanțelor şi momentului, dieta trupului trebuie să fie şi o chestiune de gândire, de judecată şi de precauție. În vreme ce medicamentele sau operațiile au efect asupra trupului, regimul este destinat sufletului şi-i induce principiile sale. Astfel, în *Legile*[1], Platon distinge între două tipuri de medici: buni pentru sclavi (în majoritatea cazurilor aceştia au şi ei condiția de sclavi), limitându-se să prescrie fără a da explicații, şi medicii născuți liberi, care îşi practică arta asupra oamenilor liberi; ei nu se mărginesc la a prescrie rețete, ci discută cu bolnavul, află informații despre el şi anturajul lui, îl educă, îi dau încurajări şi, prin intermediul unor argumente persuasive, îl fac să ducă viața cea mai potrivită. Din partea medicului savant, omul liber trebuie să capete, în afara mijloacelor terapiei propriu-zise, o armătură rațională a întregii sale existențe[2]. Un scurt pasaj din *Amintiri* înfățişează regimul sub as-

---

[1] PLATON, *Lois*, IV, 720 b-e.

[2] Cf. PLATON, *Timée*, 89 d, care rezuma astfel ceea ce tocmai spusese referitor la regim: „Destul despre ființă în totalitate, despre partea sa trupească, despre modul în care o domină sau se lasă dominat de ea".

pectul unei practici concrete şi active a raportării la sine. Aici Socrate se străduieşte să-şi facă discipolii „capabili să se înfrunte pe ei înşişi“ în poziţia deţinută de fiecare. Pentru aceasta, le recomandă să înveţe (fie de la el, fie de la alt dascăl) ceea ce trebuie să ştie un om cu judecată în limitele a ceea ce-i este lui util şi nimic dincolo de ele: să înveţe ce-i este necesar din geometrie, astronomie sau aritmetică. Îi mai sfătuieşte „să-şi îngrijească şi sănătatea“. „Grija“ aceasta, întemeiată pe cunoştinţele primite, se va articula printr-o atenţie mărită acordată propriei persoane – autocunoaşterea, care trebuie completată de un lucru important: observaţia scrisă: „Fiecare să se observe pe sine şi să scrie ce mâncare, ce băutură, ce exerciţiu este bun pentru el şi cum să le folosească pentru a-şi menţine trupul într-o stare de sănătate perfectă“. Pentru a deveni o artă a existenţei, buna îngrijire a trupului trebuie să treacă printr-o înregistrare scrisă de subiect despre sine; în acest fel îşi va putea căpăta autonomia şi va distinge cu bună ştiinţă ce este bun şi ce este rău pentru el: „Dacă vă veţi observa aşa, le spune Socrate discipolilor săi, cu greu veţi afla un medic care să ştie mai bine decât voi ce vă e mai potrivit“[1].

În concluzie, practicarea regimului ca artă de a trăi este cu totul diferită de ansamblul de precepte menite a evita îmbolnăvirea sau a vindeca bolile. Este o modalitate de a se constitui ca subiect cu o preocupare corectă, necesară şi suficientă faţă de trupul său. Preocupare care se manifestă în viaţa de zi cu zi; face din activităţile importante sau banale ale existenţei o miză a sănătăţii şi în acelaşi timp o miză morală; prescrie o strategie circumstanţială între corp şi ceea ce-l înconjoară; în sfârşit, urmăreşte înzestrarea individului cu o conduită raţională. Oare ce loc va ocupa *aphrodisia* în această administrare raţională şi naturală a vieţii?

---

[1] XENOFON, *Mémorables*, IV, 7.

2
Dieta plăcerilor

S-a păstrat până în zilele noastre conținutul a două tratate de *Dietetică*, care făceau parte din colecția hipocratică. Unul, mai vechi, este și cel mai scurt: *Peri diaitēs hugiainēs* [*Regimul sănătos*]; mult timp s-a crezut că ar fi ultima parte a tratatului *Despre natura omului*[1]; al doilea, *Peri diaitēs* este mai extins. În plus, Oribases a introdus, în *Colecția medicală* care-i aparține[2], un text al lui Diocles, închinat igienei, în care regăsim o minuțioasă reglementare a vieții de zi cu zi. Tot lui Diocles – care a trăit la sfârșitul secolului al IV-lea - i se atribuie un text foarte scurt, preluat în operele lui Paul din Egina[3]: aici, autorul dă sfaturi despre felul în care individul trebuie să recunoască singur primele semne de îmbolnăvire pentru a acționa împotriva ei, ca și câteva prescripții de regim, care trebuie să țină seama de anotimp.

Dacă *Regimul sănătos* trece sub tăcere total chestiunea *aphrodisiei*, în *Peri diaitēs* aflăm o serie de recomandări și prescripții referitoare la aceasta. Prima parte are aspectul unei meditații asupra principiilor generale care trebuie să predomine în organizarea regimului. Autorul evidențiază faptul că unii dintre numeroșii săi predecesori au oferit recomandări bune într-o privință sau alta; totuși,

---

[1] Cf. W.H.S. JONES, „Introduction" la vol. IV al *Operelor* lui Hippocrat (Loeb Classical Library).

[2] ORIBASES, *Collection médicale*, vol. III, pp. 168-182.

[3] PAUL DIN EGINA, *Chirurgie*, traducere franceză de R. Briau. În privința dieteticii epocii clasice, cf. W. D. Smith, „The Development of Classical Dietetic Theory", Hippocratica (1980), pp. 439-448.

nici unul n-a putut realiza o prezentare completă a materiei tratate; aceasta ar fi necesară pentru „a scrie corect despre dieta umană“, pentru fi în stare „să cunoşti şi să recunoşti“ natura omului în general, ca şi alcătuirea sa de început *(hē ex archēs sustasis)*, precum şi principiul care conduce în trup *(to epicrateon en tōi sōmati)*[1]. Alimentaţia şi exerciţiile sunt concepute ca două dintre elementele de bază ale regimului; exerciţiile provoacă unele pierderi care se cuvin a fi recompensate prin hrană şi băutură.

A doua parte dezbate aplicarea dieteticii din perspectiva însuşirilor şi a efectelor elementelor cuprinse în regim. După o serie de reflecţii asupra locurilor – înalte sau joase, uscate sau umede, expuse unui anume vânt sau altuia – sunt examinate alimentele (orzul sau grâul, după fineţea măcinării, momentul frământatului pâinii, cantitatea de apă cu care se face aluatul; cărnurile sunt clasificate după provenienţă; fructele şi legumele după soi), apoi băile (calde, reci, făcute înainte sau după masă), vomitatul, somnul, exerciţiile (normale, precum cele ale vederii, auzului, vocii, gândirii sau ale plimbării; violente, precum întrecerile de viteză sau fond, mişcările braţelor, întrecerile la sol, cu mingea sau cu mâna; luptele executate în praf sau cu trupul uns). În această enumerare a elementelor regimului, activitatea sexuală *(lagneie)* este intercalată între băi şi ungeri ale trupului cu ulei, pe de o parte, şi vomări, pe de alta; nu este amintită decât pentru cele trei efecte ale sale. Două sunt calitative; înfierbântare, din cauza violenţei exerciţiului *(ponos)* şi eliminării unui element umed; dar şi moleşire, fiindcă exerciţiul destinde musculatura. Un al treilea efect este cantitativ: eliminarea determină slăbiciune. „Coitul slăbeşte, moleşeşte şi încălzeşte: încălzeşte din pricina mişcării şi a secreţiei de umiditate; slăbeşte prin eliminare şi umectează prin ceea ce rămâne în corp după destinderea produsă de exerciţiu“[2].

În schimb, în partea a treia a *Regimului* aflăm un anumit număr de recomandări referitoare la *aphrodisia*. Această parte se înfăţişează în primele pagini ca un fel de calendar al sănătăţii, ca un almanah al regimurilor în funcţie de anotimp. Autorul pune accentul

---

[1] HIPPOCRAT, *Du régime*, I, 2, 1.
[2] *Ibid.*, II, 58, 2.

pe faptul că este imposibil să prescrii o formulă generală pentru stabilirea unui echilibru exact între exerciții și alimente, dar și faptul că este necesar să se țină seama de deosebirile dintre lucruri, indivizi, locuri și momente[1]. Calendarul nu trebuie considerat ca un ansamblu de rețete obligatorii, ci ca niște principii strategice care trebuie, la urma urmei, adaptate împrejurărilor. A doua parte a textului trata mai ales despre elementele regimului în sine, după calitățile și proprietățile lor specifice (și aici, *aphrodisia* sunt, pe bună dreptate, menționate); partea a treia, încă de la început, este consacrată mai ales variabilelor unor situații.

Anul este divizat în patru anotimpuri, iar acestea sunt subdivizate în perioade mai scurte, de câteva săptămâni sau chiar de câteva zile. Această împărțire se opera pentru că trăsăturile specifice fiecărui sezon adeseori evoluează progresiv; mai mult, schimbarea bruscă a regimului s-a dovedit întotdeauna a fi primejdioasă: ca și excesele, modificările bruște au efecte dăunătoare; „încetul cu încetul *(to kata mikron)* este o regulă sigură, în special în cazurile trecerii de la un lucru la altul“. În consecință, „în fiecare anotimp ar trebui schimbată puțin câte puțin *(kata mikron)* fiecare element al regimului“[2]. Astfel, regimul de iarnă este divizat, așa cum o cere sezonul, într-o perioadă de patruzeci și patru de zile, de la dispariția Constelației Pleiadelor până la solstițiu, apoi într-o perioadă echivalentă care urmează unui interval de tranziție de cincisprezece zile. Primăvara debutează printr-o perioadă de treizeci și două de zile, de la apariția lui Arcturus și sosirea rândunelelor, până la echinocțiu; începând de aici, anotimpul este divizat în șase perioade de opt zile. Apoi vine vara care include două faze: de la apariția Constelației Pleiadelor până la solstițiu și din acest moment încolo până la echinocțiu. Începând cu echinoțiul și până la dispariția Constelației Pleiadelor, pe parcursul a patruzeci și opt de zile se întinde pregătirea pentru „regimul de iarnă“.

---

[1] *Ibid.*, III, 67, 1-2.

[2] *Ibid.*, III, 68, 10. În același sens, cf. Hippocrat, *De la nature de l'homme*, 9 și *Aphorismes*, 51. Aflăm aceeași temă la Pseudo-Aristotel, *Problèmes*, XXVIII, 1; și în *Regimul* lui Diocles, Oribases, III, p. 181.

Autorul nu oferă pentru nici una dintre aceste mici subdiviziuni un regim complet. Mai degrabă este preocupat să definească prin intermediul mai multor sau a mai puține detalii, o strategie de ansamblu, potrivit calităților specifice fiecărui moment al anului. Strategia aceasta se conformează unui principiu de împotrivire, de rezistență, ori cel puțin de compensație: frigul trebuie reechilibrat printr-un program de încălzire pentru ca trupul să nu-şi coboare prea mult temperatura; în schimb, pe vreme de caniculă se face apel la un regim de relaxare şi de răcorire. Trebuie să se țină cont şi de un principiu al imitației şi al concordanței: în anotimpul blând, care evoluează încetul cu încetul, se prescrie un regim moderat şi progresiv; în perioada reînvierii vegetației, oamenii trebuie şi ei să se pregătească; aşa cum pe parcursul iernilor grele, arborii se fortifică şi devin mai puternici, la fel şi oamenii vor căpăta forță, nu ascunzându-se de frig, ci expunându-se lui „cu îndrăzneală“[1].

În acest context general, practicarea *aphrodisiei* este determinată după efectele pe care le pot avea asupra jocului căldurii şi al frigului, al uscăciunii şi al umezelii, potrivit formulei generale din a doua parte a textului. Prescripțiile privind *aphrodisia* se regăsesc, în general, între prescripțiile alimentare şi sfaturile referitoare la exerciții şi eliminare. Iarna, de când dispare de pe cer Constelația Pleiadelor până la echinocțiul de primăvară, este o perioadă când regimul trebuie să includă mai puține lichide şi să degajeze căldură după gradul în care anotimpul este rece şi umed: carne mai mult friptă decât fiartă, pâine de grâu, legume uscate şi vin uşor diluat şi în cantități mici; multe exerciții de toate felurile (alergări, lupte, mers pe jos); băi reci după antrenamentele de alergări – care înfierbântează întotdeauna – şi calde după toate celelalte exerciții; raporturi sexuale mai frecvente, mai ales pentru bărbații mai în vârstă, a căror temperatură corporală tinde să fie mai scăzută; vomitări de trei ori pe lună pentru cei care au pielea umedă şi de două ori pe lună pentru cei cu pielea uscată[2]. Primăvara, când aerul este

---

[1] HIPPOCRAT, *Du régime*, III, 68, 6, şi 9.
[2] *Ibid.*, III, 68, 5.

mai cald şi mai uscat, pentru pregătirea creşterii corpului e necesar să se mănânce carnea atât fiartă cât şi friptă, legume suculente, să se facă băi, să scadă numărul raporturilor sexuale şi al vomitivelor; vomatul este recomandat de cel mult două ori pe lună, chiar şi mai rar, în aşa fel încât trupul să-şi mențină „o carne pură". După apariția Constelației Pleiadelor pe cer, la venirea verii, regimul trebuie să combată în special deshidratarea: vinuri uşoare, albe, îndoite cu apă, prăjituri de orz, legume fierte sau crude; se încetează administrarea vomitivelor şi se răresc pe cât posibil actele sexuale *(toisi de aphrodisioisin hōs hēkista)*; se răresc exercițiile, se evită alergările, care produc deshidratarea corpului, precum şi marşul prin soare, preferându-se lupta în praf[1]. Înaintând spre apariția lui Arcturus şi spre echinocțiul de toamnă, regimul trebuie să se schimbe treptat devenind mai blând şi mai umed; nu se precizează nimic deosebit despre regimul sexual.

Regimul lui Diocles este mai puțin amănunțit decât cel al lui Hipocrate. Dă, totuşi, amănunte despre folosirea timpului zilnic: de la frecarea corpului imediat după deşteptarea din somn, pentru a limita înțepeneala corpului, până la cele mai adecvate poziții în pat, la culcare („nici prea întins, nici prea ghemuit" şi, mai ales, nu pe spate), sunt trecute în revistă toate momentele principale ale zilei, cu băile, frecțiile, ungerile cu ulei ale trupului, eliminările, plimbările sau alimentele cele mai bune[2]. Numai când vine vorba despre variațiile anotimpurilor este discutată problema plăcerilor sexuale şi a ritmului lor, după evocarea câtorva principii generale de echilibru: „Un element foarte important pentru sănătate este ca puterea corpului nostru să nu fie depreciată de o altă putere". Autorul se limitează, însă, la sumare considerații generale: în primul rând, că nimeni nu trebuie să „se folosească frecvent şi continuu de împreunarea sexuală"; aceasta este recomandată mai mult pentru „oamenii cu pielea rece şi umedă, melancolici şi balonați", dar nu şi pentru cei slabi; că există perioade în viață când împreunarea este de-a dreptul nocivă, cum ar fi la oamenii mai în vârstă

[1] *Ibid.*, III, 68, 11.
[2] ORIBASES, *Collection médicale*, III, pp. 168-178.

sau la cei „în perioada de trecere de la copilăric la adolescență[1]“. Într-un text redactat mai târziu, cunoscut ca o scrisoare adresată de Dioclcs regelui Antigonos, economia plăcerilor sexuale avansată de el este, în linii mari, similară cu accea pc care o prescrie Hipocrat: deoarece în timpul solstițiului de iarnă omul cstc predispus mai mult la răceli, frccvcnța practicilc sexuale nu trebuic să fic micșorată. În timpul aparițici pe cer a Constelațici Pleiadelor, în corp predomină umoarea ficrii amare, așa că se vor practica actclc sexuale cu cumpătarc și se vor abandona cu totul în momcntul solstițiului dc vară, când fierea ncagră sc răspândeștc în corp; tot în această perioadă, se va pune capăt vomitării provocate prin vomitive până la echinocțiul dc toamnă[2].

În acest rcgim al plăccrilor, estc intcrcsant de rcmarcat câtcva lucruri. În primul rând, spațiul limitat ocupat de problema rclațiilor sexuale, în comparație cu cel consacrat exercițiilor și hranci. În gândirea dictctică, problema folosirii alimentelor, potrivit însușirilor lor și împrcjurărilor (fie că este vorba de anotimp, fie de o stare anumc a organismului), are o însemnătate considerabil mai mare dccât aceca a activității scxualc. În al doilea rând, în regim nu se vorbește niciodată dcsprc aspectul actelor scxuale: nu aflăm aici nimic despre tipul dc relație scxuală, nimic despre poziția „firească“ sau practicile anormale, nici despre masturbarc și nici despre subiectele coitului întrerupt și a procedeelor contraceptive[3] care mai târziu vor căpăta o importanță atât dc copleșitoare, . Elementclc componente alc *aphrodisiei* sunt consideratc în ansamblu, ca o activitatc în care esențialul nu este determinat de diversele aspecte pe care le poate avea; întrcbarea cste dacă trebuie ca ea să se întâmple, care este cea mai potrivită frecvență și în ce context trebuie să aibă loc. Problematizarea se efectuează, esențialmente, în funcție de cantitate și dc circumstanțe.

---

[1] *Ibild.*, p. 181.

[2] În Paul din Egina, *Chirurgie*. Acest ritm sezonier al regimului sexual a fost admis multă vreme, îl vom regăsi în cpoca imperială la Celsus.

[3] A se nota la Diocles (*Oribases*, III, p. 177) mențiunile privind poziția spatelui carc, în somn, determină poluția nocturnă.

Dar nici măcar cantitatea nu este exprimată sub forma unei precizări numerice exacte, ci se păstrează mereu sub aspectul unei estimări globale: să te foloseşti de plăceri „din plin“ *(pleon)*, mai puțin *(elasson)*, sau cât mai puțin posibil *(hōs hēkista)*. Lipsa acestei precizări nu înseamnă că autorii au socotit inutil să-i dea prea multă atenție, ci că este imposibil să prescrii dinainte şi pentru toată lumea ritmul unei activități care presupune însuşiri – uscatul, caldul, umedul, recele – care leagă trupul de mediul înconjurător. Dacă, într-adevăr, actele sexuale depind de regim şi trebuie să fie „moderate“, aceasta e doar în măsura în care ele determină – prin mişcările corpului şi eliminarea spermei – efecte de încălzire, de răcire, de uscare sau de umezire. Ele micşorează sau ridică nivelul fiecărui element pe care se întemeiază echilibrul corpului; transformă, aşadar, şi relația dintre acesta şi succedarea elementelor din lumea exterioară: uscarea sau încălzirea, favorabile pentru un corp umed sau rece, nu vor fi atât de accentuate dacă anotimpul ori clima sunt şi ele calde şi uscate. Regimul nu prescrie nici cantități, nici ritmuri: el negociază, în relații în care nu pot fi stabilite decât caracterele de ansamblu, modificările calitative şi adaptările devenite necesare. Fără să insistăm prea mult asupra acestui aspect, putem spune că Pseudo-Aristotel, în *Probleme*, pare a fi unicul autor care ajunge la concluzia, întemeiată pe un principiu binecunoscut al acestei fiziologii calitative (în general corpul femeilor este rece şi umed, în vreme ce al bărbatului este cald şi uscat), că perioada cea mai bună pentru relațiile sexuale nu este aceeaşi pentru cele două sexe: femeile preferă vara, iar bărbații iarna[1].

Aşadar, dietetica dezbate practicarea plăcerilor nu ca pe un ansamblu de acte deosebite după formele şi valoarea fiecăruia dintre ele, ci ca pe o „activitate“ care trebuie să fie lăsată liberă sau controlată potrivit unor repere cronologice. Astfel, acest regim poate fi comparat şi se pot afla în el similarități cu unele reglementări care apar în epocile următoare în scrierile religioase creştine. Într-adevăr, şi în acestea, pentru încadrarea activității sexuale, vor exista

[1] PSEUDO-ARISTOTEL, *Problèmes*, IV, 26 şi 29 (cf. Hippocrat, *Du régime*, I, 24, 1).

anumite criterii de ordin temporal. Dar acestea vor fi nu numai cu mult mai precis definite, ci vor acționa într-un mod cu totul deosebit: vor fixa momentele când este permisă și când este interzisă practicarea; această riguroasă distribuție va fi stabilită în funcție de mai multe variabile: anul liturgic, ciclul menstrual, perioada de sarcină sau de lehuzie[1]. În ceea ce privește vechile regimuri medicale, aici variațiile sunt progresive; în loc să se structureze sub forma binară permis-interzis, ele sugerează o permanentă oscilație între cel mai mult și cel mai puțin. Actul sexual nu este conceput ca o practicare licită sau ilicită conform limitelor temporale în care se încadrează: el este privit ca o activitate care – în punctul de interacțiune dintre individ și lume, temperament și climă, însușirile corpului și cele ale anotimpului – poate avea consecințe mai mult sau mai puțin dăunătoare și, prin urmare, este silit să se conformeze unei economii mai mult sau mai puțin restrictive. Este o practică ce pretinde judecată și precauție. Nu este vorba de definirea, în mod uniform și pentru toată lumea, a „zilelor deschise" plăcerii sexuale, ci de calcularea momentelor celor mai favorabile pentru ea, precum și de frecvența ei optimă.

---

[1] În această privință, ne vom referi la cartea lui J. -L. Flandrin, *Un Temps pour embrasser*, 1983, unde, plecând de la surse din secolul al VII-lea, se vădește importanța împărțirii în momente îngăduite și momente interzise, precum și multiplele forme îmbrăcate de această ritmicitate. Se observă cât de diferită e distribuirea timpului față de strategiile dieteticii grecești.

3
Riscuri şi primejdii

Regimul elementelor care compun *aphrodisia*, cu necesitatea cumpătării practicării lor, nu se întemeiază pe postulatul că actele sexuale ar fi, în sine şi prin natura lor, rele. Ele nu fac obiectul unei aprecieri negative din principiu. Problema este aceea a practicării, a unei practicări adaptate conform stării fizice şi împrejurărilor exterioare. Totuşi, necesitatea de a se constitui un regim şi de a i se da o atenție specială este justificată de două serii de motive, în care se arată, în ceea ce priveşte această activitate, o anumită îngrijorare.

1. Prima serie de motive priveşte urmările actului sexual asupra corpului individului. Desigur, se acceptă faptul că există temperamente pentru care activitatea sexuală este favorabilă: cei care suferă de o mucozitate abundentă, fiindcă îngăduie eliminarea lichidelor care, alterându-se, constituie această umoare, sau cei care din pricina unei proaste digestii au abdomenul rece şi uscat[1]; în schimb, pentru alții – care au trupul şi capul pline de umori – efectele sunt mai degrabă dăunătoare[2].

Totuşi, în ciuda acestei neutralități de principiu şi a ambivalenței contextuale, activitatea sexuală face obiectul unei suspiciuni destul de constante. Diogenes Laertios citează o cugetare a lui Pitagora în care regula generală a unui regim sezonier este direct asociată cu o cerință de rărire permanentă şi cu recunoaşterea unei nocivități intrinsece: „Bucură-te de plăcerile trupeşti iarna,

[1] HIPPOCRAT, *Du régime*, III, 80, 2.
[2] *Ibid.*, III, 73 şi 2.

şi nu vara; cu mare cumpătare primăvara şi toamna; de altminteri, sunt dăunătoare în orice anotimp şi rele pentru sănătate". Diogene citează şi următorul răspuns al lui Pitagora la întrebarea când este bine să se facă dragoste: „Oricând vrei să-ţi pierzi vigoarea"[1]. Nu doar pitagoreicii arată o asemenea mefienţă faţă de actul sexual; regula lui „cât mai rar posibil", urmărirea „răului celui mai mic posibil" sunt amintite şi în texte exclusiv medicale sau de igienă: *Dieta* lui Diocles intenţiona să determine condiţiile în care practicarea plăcerilor ar produce „cele mai mici neajunsuri" *(hēkista enochlei)*[2], iar în *Problemele* lui Pseudo-Aristotel efectele actului sexual sunt asimilate cu ruperea unei plante, care totdeauna face rău rădăcinilor şi se recomandă numai în caz de mare necesitate[3]. După studierea dieteticii, această ştiinţă antică ce îşi propune să determine când e bună practicarea plăcerilor şi când e rea, concluzia este tendinţa generală spre o economie limitativă.

Această mefienţă decurge din ideea că multor organe – dintre cele mai importante – le dăunează activitatea sexuală şi se pot îmbolnăvi ca o consecinţă a abuzurilor. Aristotel face observaţia că primul organ afectat în urma actului sexual este creierul, căci, din întreg organismul, el este „elementul cel mai rece"; antrenând pierderea din organism a unei „călduri pure şi naturale", pierderea de spermă determină un efect general de răcire[4]. Diocles crede că organele cele mai vulnerabile în faţa exceselor sexuale sunt vezica, rinichii, plămânii, ochii, măduva[5]. În *Probleme*, ochii şi şalele sunt în special în pericol, fie deoarece ele contribuie la act mai mult decât celelalte organe, fie deoarece că aportul mai mare de căldură duce în aceste părţi ale trupului la o lichefiere[6].

Aceste corelaţii organice multiple dau seamă despre diversele efecte patologice atribuite activităţii sexuale în cazurile în care ea nu se supune regulilor unei economii absolut necesare. Este de

---

[1] DIOGENES LAERTIOS, *Vie des Philosophes*, VIII, I, 9.
[2] ORIBASES. *Collection médicale*, III, 181.
[3] PSEUDO-ARISTOTEL, *Problèmes*, IV, 9, 877 b.
[4] ARISTOTEL, *De la génération des animaux*, V, 3, 783 b.
[5] ORIBASES, *Collection médicale*, III, p. 181.
[6] PSEUDO-ARISTOTEL, *Problèmes*, IV, 2, 876 a-b.

remarcat că aproape nu există nici o mențiune – cel puțin în privința bărbaților[1] – a tulburărilor care ar putea fi provocate de abstinența totală. Maladiile atribuite unei distribuiri inadecvate a activităților sexuale sunt în majoritatea cazurilor maladii ale exceselor. Cum ar fi celebra „ftizie dorsală“ pe care Hippocrat o descrie în tratatul *Despre boli*, care se va întâlni multe secole, cu aceeaşi etiologie, în medicina occidentală; maladia „îi atacă mai ales pe tinerii căsătoriți“ şi pe cei „înclinați spre relații sexuale“ *(philolagnoi)*; începe de la măduvă (unde, vom vedea, se credea că este produsă şi sălăşluieşte sperma); provoacă furnicături de-a lungul coloanei vertebrale, începând de sus; sperma curge spontan în timpul somnului, în urină şi în scaun; bărbatul ajunge steril. Când boala este acompaniată de simptome precum dificultățile de respirație şi durerile de cap, poate antrena moartea. Un regim de hrană care moleşeşte trupul şi facilitează eliminarea poate determina vindecarea, dar numai după un an de abstinență (de la vin, exerciții, *aphrodisia*)[2]. Şi în *Epidemii* sunt citate cazuri când abuzul de plăceri a provocat grave maladii: unui locuitor din Abder, raporturile sexuale şi băutura îi produseseră febră, la început acompaniată de grețuri, dureri de inimă, senzație de sete, urină neagră şi limbă încărcată; s-a vindecat în douăzeci şi patru de zile, după mai multe scăderi şi urcări ale febrei[3]; un tânăr din Melibea a murit nebun, după o suferință de douăzeci şi patru de zile, care începuse prin tulburări intestinale şi respiratorii în urma unor îndelungate abuzuri de băutură şi plăceri sexuale[4].

Din contră, regimul atleților, căruia adesea i se reproşează severitatea, este citat drept pildă de efecte binefăcătoare rezultate din abstinența sexuală. Platon vorbeşte despre acest lucru în *Legile*, referindu-se la Issos din Tarent, un atlet învingător olimpic: era

[1] Vom vedea în continuare că, în schimb, contactul sexual este considerat ca un factor de sănătate la femeie. Autorul *Problemelor* precizează, totuşi, că bărbații puternici şi bine hrăniți fac crize de fiere dacă nu au o activitate sexuală. (IV, 30).

[2] HIPPOCRAT, *Des maladies*, II, 51.

[3] HIPPOCRAT, *Épidémies*, III, 17, caz 10.

[4] *Ibid.,* III, 18, caz 16.

atât de ambițios „el, cel care îmbina în firea sa tehnica, forța și cumpătarea"; se dedica doar antrenamentului „fără a se apropia, după cum se spune, de vreo femeie sau de vreun băiat". Același lucru este adevărat și în cazul lui Crison, Astylos sau Diopomp[1]. La originea lipsei de activitate sexuală a sportivilor se îmbinau mai multe teme: aceea a abstinenței rituale care, în concursuri ca și în bătălii, era una dintre condițiile succesului; aceea a victoriei morale câștigate de atlet asupra sa, dacă voia să ajungă vrednic de a-și asigura superioritatea asupra celorlalți; mai era și tema unei bune utilizări a forțelor, care prin actul sexual erau irosite. În timp ce femeile au nevoie de acesta pentru ca scurgerea menstruală necesară organismului să aibă loc în mod regulat, bărbații au posibilitatea, cel puțin în anumite cazuri, să-și rețină sămânța; abstinența riguroasă, departe de a le fi nocivă, le păstrează forțele, le acumulează, le concentrează și în final îi poartă către o condiție fără egal.

Ni se pare paradoxal interesul față de un regim în care se caută o repartiție echitabilă a unei activități care nu poate fi considerată în sine un rău și, totodată, față de o economie limitativă în care „cel mai puțin" apare aproape tot timpul mai valoros decât „cel mai mult". Dacă este firesc ca trupul să producă o substanță viguroasă cu capacitate de procreație, actul care o smulge organismului și o expulzează în afara lui riscă să fie la fel de primejdios în efectele sale pe cât este de conform naturii ca element constitutiv; întregul trup, cu cele mai importante și mai fragile organe ale sale, riscă să plătească un preț prea mare pentru această pierdere, pe care, totuși, natura o voiește, iar păstrarea substanței care caută să se elibereze prin propria forță ar putea fi o cale de a-i dărui corpului cea mai puternică energie a sa.

2. Preocuparea pentru urmași motivează, și ea, atenția care este acordată practicării plăcerilor. Dacă se acceptă faptul că natura a rânduit împreunarea sexelor cu scopul asigurării urmașilor și a perpetuării speciei și se recunoaște că din același motiv ea a legat de raportul sexual o plăcere deosebit de intensă, se admite și faptul că

[1] PLATON, *Lois*, VIII, 840 a.

descendența este fragilă, măcar din punctul de vedere al însușirilor sau valorii. Este riscant pentru individ să-și satisfacă plăcerea la întâmplare; procrearea la întâmplare sau fără a ține seama de reguli pune în primejdie viitorul familiei. Platon evidențiază cu solemnitate în *Legile* importanța măsurilor necesare în acest scop, lucru care nu-i privește doar pe părinți, ci întreaga cetate. Tinerii recent căsătoriți trebuie să țină seama de anumite recomandări: aflăm aici întreaga importanță și toate primejdiile presupuse în mod tradițional a fi specifice actelor inaugurale. În ziua aceea, în noaptea aceea, perechea trebuie să se păzească de orice greșeală, căci „începutul e un zeu care, instituindu-se la oameni, salvează totul dacă fiecare dintre credincioșii lui îl cinstește așa cum se cuvine“. Condiția este ca pe parcursul întregii căsnicii să se ia toate măsurile de precauție: nimeni nu știe sigur în ce noapte sau în ce zi va ajuta zeul fecundarea: de aceea, „tot timpul anului și toată viața“, dar mai ales în perioada ideală pentru procreație, „să se vegheze a nu se face cu bună știință nimic dăunător sănătății, nimic ce ține de lipsa de măsură și de nedreptate, fiindcă acest lucru pătrunde și se imprimă în sufletul și trupul copilului“; există astfel riscul „de a da naștere unor ființe întru totul jalnice“[1].

Primejdiile implicate în procreare și, în consecință, precauțiunile prescrise țin de trei mari aspecte. În primul rând contează vârsta părinților: cea la care omul este presupus capabil a avea cei mai reușiți urmași este relativ târzie: de la treizeci la treizeci și cinci de ani pentru bărbați și între șaisprezece și douăzeci de ani pentru fete[2]. Aceeași diferență de vârstă între soți i se părea indispensabilă și lui Aristotel; el face socoteala că, dacă se respectă această diferență, cei doi soți ajung amândoi odată la vârsta când fecunditatea este în scădere și nu mai este bine să faci copii; mai mult, copiii concepuți între aceste limite prezintă avantajul că ajung la vârsta optimă atunci când trebuie să le ia locul părinților ajunși în pragul bătrâneții; „pentru acest motiv, este bine să se stabilească căsătoria fete-

---

[1] *Ibid.*, VI, 775 e.

[2] PLATON, *Lois*, IV, 721 a-b și VI, 785 b. În *Republica*, V, 460 e, perioada de fecunditate „legitimă“ la bărbați este stabilită între douăzeci și cinci și cincizeci și cinci de ani, iar la femei de la douăzeci la patruzeci de ani.

lor în jur de optsprezece ani şi cea a bărbaţilor în jur de treizeci şi şapte de ani sau ceva mai puţin; unirea dintre sexe se va produce între aceste limite de timp, când trupul se află în toată puterea sa"[1].

O altă importantă problemă este „dieta" părinţilor: paza de excese şi grija de a nu procrea la beţie, dar şi adoptarea unui regim de viaţă general şi permanent. Xenofon elogiază legislaţia lui Lycurg şi măsurile luate pentru a se obţine, cu ajutorul părinţilor, o stare bună de sănătate a copiilor: tinerele menite a deveni mame n-aveau voie să bea deloc vin, poate doar îndoit cu apă; pâinea şi carnea erau cu atenţie cântărite; erau puse să facă exerciţii fizice ca şi băieţii; Lycurg înfiinţase chiar „alergări şi întreceri între femei ca şi între bărbaţi", din convingerea că, dacă cele două sexe erau puternice, şi progeniturile lor vor ieşi la fel[2]. Cât despre Aristotel, el nu agrea deloc un regim atletic şi forţat; prefera unul adaptat cetăţeanului de rând, care să-i asigure acestuia condiţia necesară activităţii sale *(euexia politika)*: „Constituţia fizică trebuie să fie exersată până la oboseală, dar nu prin exerciţii violente şi nici printr-o singură formă de antrenament ca la atleţi, ci în vederea unor activităţi potrivite oamenilor liberi". Femeilor le recomanda un regim care cultiva acelaşi gen de calităţi[3].

Referitor la cel mai favorabil moment al anului sau la anotimpul potrivit pentru a avea urmaşi sănătoşi, erau considerate în funcţie de un întreg ansamblu de elemente complexe; este vorba de măsuri de precauţie la respectarea cărora vegheau cei puşi să urmărească – la Platon – buna conduită a soţilor în timpul celor zece ani cât le este impus şi îngăduit să procreeze[4]. Aristotel aminteşte

---

[1] ARISTOTEL, *Politique*, VII, 16, 1355 a. Despre vârsta optimă de căsătorie la Atena, cf. W. K. Lacey, *The Family in Classical Greece*, 1968 pp 106-107 şi 162.

[2] XENOFON, *République des Lacédémoniens*, I, 4. În *Legile*, Platon stăruia asupra efectelor dăunătoare ale beţiei părinţilor în momentul procreării (VI, 775 c-d).

[3] ARISTOTEL, *Politique*, VII, 16, 1335 b. După părerea lui Xenofon, tinerii căsătoriţi din Sparta, pentru a avea descendenţi viguroşi, nu trebuiau să se împreuneze prea des: „În aceste condiţii, soţii se doresc mai mult, iar copiii, dacă se nasc, sunt mai viguroşi decât cei ai căror părinţi sunt sătui unul de altul" (*République des Lacédémoniens*, I, 5).

[4] PLATON, *Lois*, VI, 784 a-b.

pe scurt cunoştinţele convenite de medicii vremii sale. Potrivit lui, soţii ar trebui să se deprindă cu aceste lecţii: „medicii pot oferi, într-adevăr, sfaturile cele mai potrivite asupra momentelor când trupul este cel mai înclinat spre procreare" (în opinia generală, iarna); cât despre „tămăduitori", ei „îşi arată preferinţa pentru vânturile din nord, faţă de cele din sud"[1].

Considerând toate aceste precauţii, observăm că practica procreatoare necesită o mare atenţie pentru evitarea primejdiilor care o ameninţă; ba chiar, mai mult decât atât, presupune şi o atitudine morală. Platon recomandă cu insistenţă ca ambii soţi să fie conştienţi *(dianoeisthai)* că trebuie să-i dea cetăţii „cei mai frumoşi şi mai reuşiţi copii posibili". Ei trebuie să reflecteze profund la această obligaţie, potrivit principiului că oamenii reuşesc atunci „când meditează şi pun suflet în ceea ce fac" şi, dimpotrivă, nu reuşesc „dacă nu pun suflet sau acesta le lipseşte". Concluzia este că „soţul trebuie să dea atenţie *(prosechetō ton noun)* soţiei şi procreaţiei, şi de asemenea şi soţia, în special înaintea primei naşteri"[2]. Este locul să amintim aici o observaţie întâlnită în *Problemele* lui Pseudo-Aristotel: dacă atât de adesea se întâmplă ca urmaşii să nu le semene părinţilor, este din motivul că aceştia, în momentul actului sexual, sunt preocupaţi de tot felul de lucruri şi nu se gândesc la ce fac în clipa aceea[3]. Mai târziu, în lumea pasiunilor carnale, aceasta va fi o regulă necesară pentru a se justifica actul sexual şi de a i se atribui o intenţie precisă, cea a procreaţiei. Aici, nu e necesară o asemenea intenţie pentru ca relaţia dintre sexe să nu fie privită ca un păcat capital. Totuşi, pentru ca ea să-şi împlinească scopul şi să-i permită individului să trăiască mai departe prin urmaşii săi şi să contribuie la salvarea cetăţii, este necesar un efort al sufletului: preocuparea continuă de înlăturare a primejdiilor ce împresoară practicarea plăcerilor şi ameninţă scopul cu care natura le-a înzestrat[4].

---

[1] ARISTOTEL, *Politique*, VII, 16, 1335 a.

[2] PLATON, *Lois*, VI, 783 e.

[3] PSEUDO-ARISTOTEL, *Problèmes*, X, 10.

[4] PLATON, în *Legi*, recomandă ca, pentru a contribui la formarea morală a copilului, femeia gravidă să ducă o viaţă lipsită de plăceri şi de griji prea mari (VII, 792 d-e).

4
Actul, consumul, moartea

Dacă practicarea plăcerilor constituie o problemă în relația dintre individ şi propriul său trup şi în determinarea regimului său fizic, motivul nu este că aceasta este crezută a sta la originea anumitor maladii cu urmări asupra descendenților. În mod cert, actul sexual nu este considerat de greci ca un rău, nu face obiectul unei deprecieri etice. Textele indică, totuşi, o spaimă care ține chiar de această activitate. O spaimă ce gravitează în jurul a trei focare: forma însăşi a actului, prețul său şi moartea cu care este relaționat. N-ar fi just să vedem în gândirea greacă numai o apreciere pozitivă a actului sexual. Medicii şi filosofii îl înfățişează ca periculos prin violența sa, prin controlul şi stăpânirea exercitate asupra sinelui; ca nociv prin istovirea puterii pe care individul ar trebui să şi-o păstreze şi ca marcând moartea individului, deşi asigură supraviețuirea speciei. Regimul plăcerilor este atât de însemnat nu fiindcă excesul poate avea ca rezultat îmbolnăvirea, ci pentru că, în general, în activitatea sexuală intră în acțiune dominarea, forța şi însăşi viața omului. A se conferi acestei activități forma rarefiată şi stilizată a unui regim înseamnă o asigurare împotriva eventualelor rele; mai înseamnă şi educarea unui individ în stare să-şi controleze violența, lăsând-o să se manifeste doar între limite convenabile, să-şi rețină în sine principiul energiei sale şi să-şi accepte moartea prin naşterea urmaşilor. Regimul fizic al *aphrodisiei* este o preocupare față de sănătate, dar, totodată, şi un exercițiu -- o *askesis* -- al existenței.

Când Platon descrie în *Philebos* efectele plăcerii îmbinate în mare măsură cu suferința, el se referă la *aphrodisia*: plăcerea „contractă tot corpul, îl încleştează uneori până la convulsii şi, făcându-l să treacă prin toate stările, gesturile şi gâfâielile posibile, produce o surescitare generală însoțită de sunete necontrolate... Cine stăruie în asta ajunge să spună despre el, sau alții despre el, că se desfată cu toate plăcerile până la a-şi da duhul şi cu cât se bucură de ele mai intens, cu atât e mai nestăpânit şi mai lipsit de cumpătare *(akolastoteros, aphronesteros)*"[1].

Lui Hippocrat i s-a atribuit afirmația că plăcerea sexuală ar căpăta forma unei uşoare epilepsii. Cel puțin aşa spune Aulus Gellius: „Iată părerea divinului Hippocrat despre raportul sexual *(coitus venereus)*. El îl vedea ca parte dintr-o boală teribilă numită de noi comițială. I se atribuie următoarea afirmație: „Împreunarea dintre sexe este o uşoară epilepsie *(tēn sunousian einai mikran epilepsian)*"[2]. De fapt, formula este a lui lui Democrit. Tratatul hipocratic *Despre generare*, unde în primele pagini se descrie în amănunt actul sexual, ține mai curând de o altă tradiție, cea a lui Diogene din Appolonia; modelul la care face referire această tradiție (atestată şi de Clement din Alexandria) nu este unul patologic, al maladiei comițiale, ci unul mecanic, al lichidului încălzit şi spumos: „Unii, se spune în *Pedagogul*, cred că sămânța ființei vii este spuma sângelui, ca substanță. Sângele, puternic agitat în timpul îmbrățişării, încălzit prin temperatura naturală a bărbatului, formează o spumă care se varsă în vasele spermatice. După Diogene din Appolonia, fenomenul ar explica denumirea de *aphrodisia*"[3]. Pe tema generală a lichidului, a agitației, a căldurii şi a spumei împrăştiate, tratatul *Despre generare* din colecția hipocratică realizează o descriere structurată în totalitate în jurul a ceea ce-am putea

---

[1] PLATON, *Philèbe*, 47 b.

[2] AULUS GELLIUS, *Nuits attiques*, XIX, 2.

[3] CLEMENT DIN ALEXANDRIA, *Le Pédagogue*, I, 6, 48. Cf. R. Joly, „Notice" à Hippocrate, *Oeuvres*, vol. XI, C. U. F.

numi „schemă ejaculatorie“; această schemă este transferată aşa cum este ea de la bărbat la femeie; ea serveşte la descifrarea raporturilor dintre rolul masculin şi cel feminin în termeni de confruntare şi întrecere, dar şi de dominare şi de adaptare a unuia la celălalt.

Actul sexual este analizat de la începutul său ca o mecanică violentă care provoacă eliberarea de spermă[1]. Mai întâi, frecarea sexului şi mişcarea imprimată întregului corp are drept rezultat înfierbântarea generală care, în combinație cu agitația, conferă umorii răspândite în corp o atât de mare fluiditate încât în cele din urmă face spumă *(aphrein)*, aşa cum fac spumă toate lichidele agitate“. În acest moment are loc fenomenul de „separare“ *(appkrisis)*; din umoarea spumoasă, partea cea mai viguroasă „cea mai puternică şi mai grasă“ *(to ischurotaton kai piotaton)* este antrenată spre creier şi spre măduva spinării, de-a lungul căreia coboară până la mijlocul corpului. Abia atunci spuma caldă trece în rinichi şi de acolo, prin testicule, până la penis, de unde este aruncată afară printr-o mişcare violentă *(tarachē)*. Acest proces, voluntar la început – împreunare sexuală şi „frecarea sexului“ – se poate desfăşura şi cu totul în afara voinței individului. Astfel stau lucrurile în cazul poluției nocturne, citate de Hippocrat: dacă munca sau o altă activitate au provocat încălzirea corpului înainte de culcare, umoarea începe să facă spumă spontan: ea „se comportă ca în coit“; ejacularea are loc acompaniată de imagini din vis, potrivit principiului, care se bucura de mare prestigiu, că visele, sau cel puțin unele dintre ele, sunt oglindirea stărilor de moment ale trupului[2].

Descrierea hipocratică stipulează un izomorfism global între actul sexual al bărbatului şi cel al femeii. Procesul este acelaşi, cu excepția faptului că locul de unde pleacă încălzirea este, în cazul femeii, uterul stimulat de sexul masculin pe parcursul împreunării: „La femei, sexul fiind frecat în timpul coitului, cu uterul în mişcare, afirm că acesta din urmă este copleşit de o dorință arzătoare, care răspândeşte plăcere şi căldură în tot corpul. Femeia ejaculează

[1] HIPPOCRATE, *De la génération*, I, 1-3.
[2] *Ibid.*, I, 3.

şi ea, parțial în uter, parțial în afară"[1]. Aşadar, acelaşi tip de substanță şi mod de formare (spermă născută din sânge prin încălzire şi separare); acelaşi mecanism şi act terminal al ejaculării. Cu toate acestea, autorul subliniază unele deosebiri care nu se referă la natura actului, ci la violența sa, ca şi la intensitatea şi durata plăcerii ce-l însoțesc. Plăcerea femeii este mult mai puțin intensă decât a bărbatului, deoarece la el eliminarea secreției se produce brusc şi cu mult mai multă violență. În schimb, la femeie plăcerea este prezentă încă de la început şi ține până la sfârşit. Plăcerea sa este dependentă de bărbat; ea nu se termină decât atunci când „bărbatul lasă femeia"; dacă se întâmplă ca ea să aibă orgasm înaintea lui, plăcerea nu dispare; este doar trăită într-un alt mod[2].

Între cele două acte izomorfe la bărbat şi la femeie, textul hipocratic stabileşte o conexiune de cauzalitate şi în acelaşi timp de rivalitate: este un fel de luptă în care bărbatul are rolul de inițiator şi în care trebuie să câştige victoria finală. Pentru a explica efectele plăcerii bărbatului asupra femeii, textul face apel – ca şi alte pasaje, fără doar şi poate vechi, ale culegerii hipocratice – la două elemente, apă şi foc, şi la efectele reciproce ale caldului şi recelui; licoarea masculină este când stimulantă, când răcoritoare; cât despre elementul feminin, mereu cald, el este figurat când ca o flacără, când ca un lichid. Plăcerea femeii devine mai intensă „în momentul căderii spermei în uter", ca o flacără care creşte brusc dacă se aruncă vin peste ea; în schimb, ejacularea bărbatului duce la terminarea plăcerii femeii, de parcă s-ar revărsa un lichid rece peste apa fierbinte: fierberea va lua sfârşit imediat[3]. Astfel, două acte similare, unde intră în acțiune substanțe analoage, dar dotate cu însuşiri opuse, se confruntă în împreunarea sexuală: forță contra forței, apă rece contra apei fierbinți, alcool peste foc. În orice caz, actul masculin este cel care provoacă, reglează, stimulează, domină. El generează începutul şi sfârşitul plăcerii. Tot el asigură sănătatea organelor feminine prin faptul că are ca efect buna lor

---

[1] *Ibid.*, IV, 1.
[2] *Ibid.*, IV, 1.
[3] *Ibid.*, IV, 2.

funcționare: „Dacă femeile au relații cu bărbații sunt mai sănătoase, dacă nu, faptul are consecințe negative. Asta deoarece, pe de o parte, în timpul îmbrățișării uterul devine umed și nu uscat; când e uscat, se contractă violent și chinuitor, provocând suferință. Pe de altă parte, înfierbântându-se și lichefiind sângele, se facilitează ciclul menstrual; or, în absența menstruației, trupul femeii se îmbolnăvește“[1]. Penetrarea de către bărbați, absorbția spermei sunt pentru femeie principiul de echilibru al calităților sale și cheia pentru scurgerea necesară a secrețiilor lunare.

Această „schemă ejaculatorie“ prin care este privită întreaga activitate sexuală – la ambele sexe – arată limpede dominația aproape exclusivă a modelului viril. Actul feminin nu este chiar complementar, ci este mai degrabă dublul, dar sub forma unei versiuni mai diluate, de care depinde atât sănătatea cât și plăcerea, orientându-se întreaga atenție asupra momentului emisiei – a izbucnirii spumoase, considerate ca esențială pentru act – în centrul activității sexuale este așezat un proces caracterizat prin violență, printr-o mecanică aproape irepresibilă, și o forță de neînfrânat; dar, ca o chestiune importantă în exercitarea plăcerilor, se mai ridică și problema economiei și a consumului.

2. *Consumul*

Actul sexual smulge din trup o substanță capabilă să transmită viața, dar care n-o face decât pentru că ea însăși este legată de existența individului din care deține o parte. Expulzându-și sămânța, ființa nu numai că elimină o secreție în exces, ci se lipsește de elementele foarte prețioase pentru propria-i ființă.

Autorii nu sunt cu toții de acord asupra caracterului prețios al spermei. Tratatul *Despre generare* ia în considerare două concepții privind modul în care se formează sperma. Conform uneia dintre ele, sperma și-ar avea originea în cap; formată în creier, ar coborî prin măduvă până la părțile inferioare ale corpului. După afirmați-

[1] *Ibid.*, IV, 3.

ile lui Diogenes Laertios, acesta era principiul general al concepției pitagoreice: sperma era crezută a fi un fel de „cheag de creier, conținând în el un abur cald“: din acest fragment de materie cerebrală se va forma corpul în totalitatea sa, cu „nervii, carnea, oasele și părul“; din aburul cald va lua naștere sufletul embrionului și simțirea[1]. Textul lui Hippocrat perpetuează această întâietate a capului în generarea sămânței, afirmând că bărbații cărora li se practică lângă ureche o incizie – deși sunt în continuare capabili de a întreține raporturi sexuale și de a ejacula – au spermă puțină, slabă și sterilă: „căci cea mai mare parte a spermei provine de la cap și trece de-a lungul urechilor spre măduvă, iar această cale s-a întărit din cauza inciziei cicatrizate“[2]. Importanța atribuită capului nu este exclusivă. În tratat se ia în considerare și principiul general că sămânța își are originea în întreg corpul: sperma bărbatului „ia naștere din orice secreție aflată în corp“ grație „venelor și nervilor din tot corpul care duc spre sex“[3]; ea se alcătuiește „din întregul corp, din părțile sale solide, din cele moi și din toate umorile“ în cele patru feluri ale sale[4]; femeia „ejaculează din tot corpul“[5]; dacă băieții și fetele nu pot elimina sămânța înainte de pubertate, este din pricină că la această vârstă, venele sunt atât de fine și subțiri încât „nu lasă sperma să circule“[6]. Oricum, fie că este privită ca emanând din tot corpul, sau provenind în cea mai mare parte de la cap, sămânța este concepută ca fiind rezultatul unui proces care separă, izolează și concentrează partea „cea mai puternică“ a secreției: *to ischurotaton*[7]. Forța ei se manifestă în natura grasă și spumoasă a sămânței și în violența cu care este expulzată; mai este evidentă și prin slăbiciunea resimțită totdeauna după împreunare, oricât de mică ar fi cantitatea eliminată[8].

---

[1] Diogenes Laertios, *Vie des Philosophes*, VIII, 1, 28.
[2] Hippocrat, *De la génération*, II, 2.
[3] *Ibid.*, I, 1.
[4] *Ibid.*, III, 1.
[5] *Ibid.*, IV, 1.
[6] *Ibid.*, II, 1.
[7] *Ibid.*, I, 1 și 2.
[8] *Ibid.*, I, 1..

În fapt, originca spermei a rămas în continuare un subiect de dezbatere în literatura medicală şi filosofică. Oricare ar fi explicaţiile avansate, cle trebuic să dea seamă ce anume, în conţinutul spermei, îi îngăduia să transmită viaţa şi să genereze o altă fiinţă; de undc şi-ar fi putut lua forţa substanţa seminală, dacă nu din principiilc vieţii care sălăşluiesc în individul de la care a provenit? În orice emisie de spermă este ceva generat din elementele cele mai preţioase ale individului, ceva pe care acesta îl pierde. Demiurgia din *Timaios* a înrădăcinat sămânţa în ceea ce, la oameni, constituie articulaţia dintre trup şi suflet, dintre moarte şi nemurire. Această articulaţie este măduva (care în partea sa craniană, rotundă, adăposteştc sufletul ncmuritor, iar în partca sa alungită, dorsală, pe cel muritor): „Lcgăturile vicţii prin care sufletul estc înlănţuit de corp se află în măduva dc carc clc sc fixează pentru a înrădăcina – specia muritoarc"[1]. Dc aici vinc, prin cele două mari vene dorsale, umiditatca neccsară corpului rămasă închisă în el, precum şi sperma climinată prin sex pentru a da naştcre altui individ. Fiinţa şi urmaşii săi au una şi acccaşi origine a vieţii.

Analiza pc care o facc Aristotel diferă în foarte multc privinţe de aceea a lui Platon şi a lui Hippocrat. Estc diferită prin localizări şi mccanisme. Cu toate acestea, şi aici aflăm acelaşi principiu al sustragcrii unei substanţe prcţioase. În *Despre animale* sperma cste explicată ca fiind produsul rezidual *(perittōma)* al nutriţiei: produs final, concentrat în cantităţi foarte mici şi necesar, aşa cum sunt principiile de creşterc extrase de organism din hrană. La Aristotel, din elaborarea finală a hranei rezultă o matcrie din care o parte estc direcţionată spre toate părţile corpului pentru a le ajuta să se dezvolte, iar o altă parte va fi expulzată astfel încât, ajunsă în uterul femeii, să genereze embrionul[2]. Deci, dezvoltarea individului şi reproducerea sa se întemeiază pe aceleaşi elemente şi îşi au originea în una şi aceeaşi substanţă; elementele creşterii şi lichidul spermatic sunt dublete provenite din digestia alimentară care ţine individul în viaţă şi face posibilă naşterea altui individ. Bineînţeles că,

---

[1] PLATON, *Timée*, 73 b.

[2] ARISTOTEL, *De la génération des animaux*, 724 a-725 b.

în aceste condiții, eliminarea spermei este un eveniment important pentru corp; ea îi răpește o substanță prețioasă, rezultatul final al unui travaliu al organismului, care concentrează elemente ce pot, datorită naturii lor, „să se răspândească în tot corpul" și, deci, apte să-l facă să se dezvolte dacă nu i-ar fi sustrase. Este de înțeles și de ce această eliminare – pe de-a-ntregul acceptabilă la o vârstă când bărbatul nu mai are nevoie decât să-și refacă organismul, și nu să-l dezvolte – nu se produce în adolescență, când hrana este indispensabilă dezvoltării; la această vârstă „totul este dinainte cheltuit ", spune Aristotel; conform acestei teorii, este de înțeles și că, la bătrânețe, producerea spermei are loc mai încet: „Organismului nu-i mai izbândește o coacere suficientă"[1]. Pe parcursul întregii vieți a individului – de la tinerețe, când este în creștere și până la bătrânețe, când se menține cu atâta greutate – se manifestă această relație de complementaritate între forța de a procrea și capacitatea de a crește sau de a supraviețui.

Indiferent dacă sperma este adunată din întregul organism, dacă se formează acolo unde se articulează corpul cu sufletul, ori dacă este creată după o lungă elaborare internă a alimentelor, actul sexual care provoacă expulzarea ei reprezintă un consum costisitor pentru ființă. Este însoțit de plăcere, potrivit voinței naturii, pentru ca oamenii să lase descendenți în urma lor. Dar aceasta nu înseamnă că renunțarea la o parte a lor care conține virtual o altă viață nu ar zdruncina foarte tare ființa. Așa explică Aristotel starea de depresie „evidentă" de după raportul sexual[2],[*] iar autorul *Problemelor* motivează repulsia tinerilor față de prima femeie cu care au avut raporturi sexuale[3]; pentru o senzație intensă, dar trăită atât de scurt timp – păstrând proporțiile, cu toate acestea, de mai mare durată la oameni decât la alte animale – ființa renunță la o mare parte dintre elementele esențiale propriei sale existențe[4]. Este de înțeles

[1] *Ibid.,* 725 b.

[2] *Ibid.,* 725 b. Cf. Pseudo-Aristotel, *Problèmes*, IV, 22, 879 a.

[*] *Post coitum omni animal triste* – orice animal este trist după împerechere (n.tr.).

[3] PSEUDO-ARISTOTEL, *Problèmes*, IV, 11, 877 b.

[4] *Ibid.,* IV. 4 și 22.

în aceste condiții de ce excesul în practicarea plăcerilor sexuale poate – în unele cazuri, cum ar fi cel al ftiziei dorsale descrise de Hippocrat – să ducă la moartea individului.

3. *Moartea și nemurirea*

Nu numai prin această temere a consumului excesiv gândirea medicală și filoszofică asimilează activitatea sexuală cu moartea. Ea le asociază în însuși principiul reproducerii, pentru că ținta procreației este considerată aceea de a îmblânzi dispariția ființei și de a oferi speciei, în totalitatea ei, viața veșnică ce nu poate fi dăruită fiecărui individ. Faptul că animalele se împerechează și prin aceasta au descendenți se întâmplă deoarece specia – așa cum se afirmă în *Legile* – acompaniază la infinit mersul timpului; acesta este modul său de a se sustrage morții: lăsându-i „copiii copiilor săi" și rămânând aceeași, ea „participă prin reproducere la nemurire"[1]. Pentru Aristotel, ca și pentru Platon, raportul sexual este punctul de întâlnire dintre o viață individuală menită morții – și căreia, de altminteri, el îi prelevează o parte dintre cele mai valoroase forțe ale sale – cu o nemurire care îmbracă înfățișarea concretă a supraviețuirii speciei. Între aceste două existențe, pentru a le uni și pentru că, în felul său, prima participă la a doua, actul sexual reprezintă, în termenii lui Platon, un „artificiu" *(mēchanē)* ce-i procură individului „o creștere din nou" din el însuși *(apoblastēma)*.

La Platon, această legătură, artificială și totodată naturală, este susținută de dorința specifică tuturor firilor muritoare de a se reproduce și de a deveni nemuritoare[2]. O asemenea dorință, spune Diotima în *Banchetul*, se poate vedea la animale care, cuprinse de dorința de a procrea, „suferă din pricina imboldurilor amoroase" și sunt dornice „chiar să moară pentru a-și salva progenitura"[3]. O regăsim și la ființa umană: după ce trece în lumea de dincolo, nu vrea să

---

[1] PLATON, *Lois*, IV, 721 c.
[2] PLATON, *Banquet*, 206 e.
[3] *Ibid.*, 207 a-b.

devină un mort fără chip şi „fără nume"[1]. Acesta este motivul, se afirmă în *Legile*, pentru care ea trebuie să se căsătorească şi să lase descendenți în cele mai bune condiții posibile. Însă aceeaşi dorință le va crea celor cărora le plac băieții dorința fierbinte nu de a însămânța în corp, ci de a zămisli în suflet şi de a da naştere la ceea ce e frumos prin sine[2]. În câteva texte datate din prima perioadă creatoare a lui Aristotel, precum tratatul *Despre suflet*[3], asocierea activității sexuale cu moartea şi nemurirea este exprimată şi sub forma destul de „platonizantă" a unei dorințe de participare la veşnicie; în texte elaborate mai târziu, precum tratatul *Despre formare şi descompunere*[4] sau cel *Despre formarea animalelor*, ea este concepută sub înfățişarea unei diferențieri şi a unei distribuiri a ființelor în natură, potrivit unui ansamblu de principii ontologice referitoare la ființă, neființă şi la ceea ce este mai bun. Urmărind să explice, potrivit cauzelor finale, de ce există procrearea la animale şi sexe distincte, al doilea volum din *Formarea animalelor* enunță câteva principii fundamentale care regizează raporturile dintre multitudinea de ființe şi ființă; principiul că anumite lucruri sunt veşnice şi divine, în timp ce altele pot fi sau nu astfel; că frumosul şi divinul este în toate cazurile cel mai bun, iar ceea ce nu este veşnic poate participa la ce-i mai bun sau la ce-i mai rău; că este mai bine să exişti decât să nu exişti, să vietuieşti decât să nu vietuieşti, să fii însuflețit decât neînsuflețit. Repetând încă o dată că ființele supuse devenirii n-ar fi veşnice decât în limitele posibilităților lor, trage concluzia că înmulțirea animalelor există pentru ca acestea, a căror veşnicie nu este posibilă ca indivizi, să poată fi eterne ca specie: „numeric", animalul „nu poate fi nemuritor, deoarece realitatea ființelor stă în particularitate; dacă ar fi astfel, ar fi veşnic. Dar el nu poate fi decât specific"[5].

Deci, activitatea sexuală ține de orizontul larg al morții şi al vieții, al timpului, al devenirii şi al eternității. Ea a ajuns să fie ne-

---

[1] PLATON, *Lois*, IV, 721 b-c.
[2] PLATON, *Banquet*, 209 b.
[3] ARISTOTEL, *De l'âme*, II, 4, 415 a-b.
[4] ARISTOTEL, *De la génération et de la corruption*, 336 b.
[5] ARISTOTEL, *De la génération des animaux*, II, 1,731 b-732 a.

cesară pentru că individul este menit morții și pentru că prin procreare, într-un anume fel, se sustrage morții. Desigur, aceste speculații filosofice nu sunt exprimate ca atare în prescripțiile privind practicarea plăcerilor și regimul lor. Dar este demnă de amintit seriozitatea cu care Platon se referă la ele în legislația „persuasivă" pe care o avansează referitor la căsătorie, legislație căreia trebuie să i se acorde un loc de cinste, deoarece ea se află la „originea nașterilor din cetate": „căsătoriile se vor încheia între parteneri având între treizeci și treizeci și cinci de ani, în ideea că neamul omenesc are ca dar natural o anume doză de nemurire, din care face parte și dorința înnăscută în fiecare om sub toate raporturile. În această dorință este inclusă și ambiția individului de a se face remarcat și de a face astfel încât, după moarte, numele să nu-i fie uitat de semeni. Rasa umană are o afinitate naturală cu timpul, pe care-l însoțește și-l va însoți cât va dura; ea este nemuritoare prin copiii copiilor săi, iar datorită permanenței unității sale mereu identice, participă prin generare la nemurire"[1]. Interlocutorii din *Legile* știu foarte bine că aceste lungi speculații filosofice nu le sunt familiare legislatorilor. Atenianul constată că este la fel ca în medicină: când este practicată asupra oamenilor liberi și inteligenți nu se limitează la formularea de percepte; ea trebuie să explice, să indice cauze, să-l determine pe bolnav prin persuasiune să-și ordoneze modul de viață. Prin asemenea explicații despre individ și specie, timp și veșnicie, viață și moarte, trebuie, într-un fel, să-i convingi pe cetățeni să accepte „cu simpatie, iar în virtutea acesteia cu mai multă bunăvoință spre a se supune la ele" recomandările care le reglementează activitatea sexuală și căsătoria, regimul cel mai adecvat unei vieți cumpătate[2].

*

Medicina și filosofia și-au pus întrebări privind *aphrodisia* și cum ar trebui practicate de cei preocupați de trupul lor. Dar dezba-

---

[1] PLATON, *Lois*, IV, 721 b-c.
[2] *Ibid.*, 723 a.

terea aceasta nu a avut drept rezultat o diferențiere, prin actele, în formele și variantele lor posibile, pe cei receptivi la recomandări de cei refractari sau „anormali“. Considerându-le, însă, drept manifestare globală a unei activități, și-a fixat drept țintă formularea principiilor care-i îngăduie individului, după împrejurări, să le dea o intensitate folositoare și o corectă repartizare. Totuși, tendințele evident limitative ale unei asemenea economii arată o îngrijorare față de activitatea sexuală. Îngrijorare născută din teama de eventualele excese, dar mai ales din teama de actul însuși, considerat totdeauna, potrivit unei scheme masculine, ca ejaculatoriu, „paroxistic“, el singur specificând întreaga activitate sexuală. Așadar, constatăm că importanța atribuită actului sexual și rărirea actelor ține nu numai de efectele sale nocive asupra trupului, ci și de ceea ce este în sine și prin natura sa; violență care se sustrage voinței, consum istovitor, procreație asociată cu moartea viitoare a individului. Actul sexual nu provoacă neliniște fiindcă aparține răului, ci deoarece tulbură și pune în primejdie relația individului cu sine însuși și constituirea sa ca subiect moral: antrenează, dacă nu e moderat așa cum trebuie, descătușarea forțelor involuntare, risipirea energiei și moartea fizică fără descendenți demni de cinste.

De reținut că aceste trei mari teme nu sunt caracteristice culturii antice: vom afla și în alte culturi expresia neliniștii care, asimilând actul sexual cu forma „virilă“ a sămânței aruncate, îl leagă de violență, de istovire și de moarte. Documente din cultura chineză veche, adunate de Van Gulik, dovedesc într-un mod foarte limpede existența unei tematici identice: teama față de actul irepresibil și plătit cu un preț prea mare, spaima de efectele sale nocive asupra corpului și a sănătății, figurarea raportului cu femeia sub forma unei întreceri, interesul pentru o descendență sănătoasă datorată unei activități sexuale reglementate cu atenție[1]. Vechile tratate chinezești despre „camera de culcare“ reacționează la această angoasă într-un fel cu totul deosebit de Grecia antică: spaima în fața violenței actului și teama de pierdere a spermei sunt contracarate prin procedee de retenție voluntară; confruntarea cu celălalt sex este

[1] R. VAN GULIK, *La Vie sexuelle dans la Chine ancienne.*

privită ca o cale de a veni în contact cu principiul vital posedat de acesta, de a-l absorbi şi de a-l interioriza pentru a-l utiliza pentru sine; astfel încât o activitate sexuală potrivită nu numai că previne orice primejdie, dar poate determina o revigorare a organismului şi poate fi o metodă de întinerire. În aceste condiţii, autorii chinezi cred necesar să insiste asupra actului sexual în sine, a desfăşurării lui, a jocului forţelor care-l susţin şi, în sfârşit, asupra plăcerii cu care este asociat; anularea sau amânarea infinită a sfârşitului îi conferă cel mai înalt grad în economia plăcerii, şi în acelaşi timp, cel mai intens efect în orânduirea vieţii. În această „artă a iubirii" care, având obiective etice bine definite, încearcă să intensifice, pe cât posibil, efectele pozitive ale unei activităţi sexuale cumpătate, gândite, multiplicate şi prelungite, timpul – care sfârşeşte actul, îmbătrâneşte trupul şi aduce moartea – timpul se află în rolul de complice.

În doctrina creştină a pasiunilor trupeşti vom afla teme de angoasă foarte similare: violenţa involuntară a actului, înrudirea cu răul şi locul său în jocul vieţii şi al morţii. În forţa irepresibilă a dorinţei şi a actului sexual, Sfântul Augustin va descifra unul dintre principalele stigmate ale păcatului originar (agitaţia involuntară repetă în trupul uman răscoala omului împotriva lui Dumnezeu); pastorala va stabili, după un calendar exact şi potrivit unei morfologii detaliate a actelor, reguli de economie; doctrina căsătoriei va conferi finalităţii procreatoare o dublă misiune: pe de o parte, de a asigura supravieţuirea, ba chiar şi înmulţirea poporului lui Dumnezeu şi, pe de altă parte, prilejul dat indivizilor de a nu-şi sorti sufletul morţii veşnice. Regăsim aici o codificare juridico-morală a actelor, a momentelor şi a intenţiilor care legitimează o activitate care în sine este împovărată de valori negative; ea se înscrie în dublul registru al instituţiei ecleziastice şi al celei matrimoniale. Momentul riturilor şi cel al procreaţiei o pot mântui.

La greci, aceleaşi teme (violenţă, consum, moarte) au luat formă într-o gândire care nu ţinteşte nici codificarea actelor, nici constituirea într-o artă erotică, ci stabilirea unei tehnici de viaţă. Aceasta nu propune să fie înlăturat din acte firescul originar şi nici să sporească efectele plăcerii; ci urmăreşte să le apropie, cât mai mult posibil, de natură. Nu intenţionează să elaboreze, ca într-o artă ero-

tică, desfăşurarea actului; toate acestea nu mai constituie condițiile legitimării sale instituționale, precum se întâmplă în creştinism; mai curând este o raportare a sinelui la activitatea „luată în ansamblu“, capacitatea de a o domina, de a o imita şi de a o distribui cum se cuvine; în această *technē* este vorba de posibilitatea omului de a se institui ca subiect stăpân pe sine, adică de a deveni – precum medicul înaintea bolii, cârmaciul unei corăbii printre stânci, sau omul politic în cetate – o călăuză pricepută şi prudentă a sinelui, capabilă să estimeze cum trebuie măsura şi momentul[1]. Astfel înțelegem de ce este atât de insistent evidențiată necesitatea unui regim pentru *aphrodisia*, cu toate că se oferă atât de puține detalii referitoare la neplăcerile antrenate de un exces şi la fel de puține indicații despre ce trebuie sau nu trebuie făcut. Deoarece este cea mai violentă dintre toate plăcerile, deoarece este cea mai scump plătită dintre toate activitățile fizice, deoarece aparține jocului vieții şi al morții, plăcerea sexuală reprezintă un domeniu privilegiat pentru formarea etică a subiectului: a unui subiect ce trebuie să fie caracterizat prin capacitatea de a stăpâni forțele descătuşate în el, de a-şi distribui energia cum crede de cuviință şi de a face din viața sa o operă care va supraviețui dincolo de existența sa trecătoare. Regimul fizic al plăcerilor şi economia pe care o impune fac parte dintr-o întreagă artă a sinelui.

[1] Aceste trei „arte ale conducerii“ sunt adesea comparate între ele ca arte ce necesită cunoaştere şi prudență totodată, dar şi deoarece sunt ştiințe legate de capacitatea de a comanda. Se face trimitere la ele atunci când individul îşi caută principiile sau autoritatea ce-l vor ajuta să „se conducă“.

III
ECONOMICUL

1
Înțelepciunea căsătoriei

Cum, sub ce formă și plecând de la ce punct au devenit o problemă în gândirea greacă raporturile sexuale dintre soți? Ce rațiuni au stârnit această preocupare? Și mai ales, din ce motive era adus în dezbatere comportamentul soțului cu indispensabila sa cumpătare și cum ajunsese aceasta o temă de preocupare morală într-o societate atât de puternic marcată de dominația „oamenilor liberi"? Aparent, nu a existat nici un motiv, sau, oricum, prea puține. La sfârșitul pledoariei *Împotriva Neerei,* atribuită lui Demostene, autorul formulează un fel de aforism care a devenit celebru: „Pentru plăcere avem curtezanele; pentru rezolvarea nevoilor zilnice avem concubinele, iar pentru urmași legitimi și un paznic fidel al căminului avem soțiile"[1].

Printr-o astfel de formulă și prin ceea ce ar trebui să apară ca o repartizare exactă a rolurilor, ne situăm la cea mai mare distanță de artele plăcerii conjugale din China antică așa cum apar în studiul lui Van Gulik acolo sunt adunate precepte referitoare la obediența femeii, la respectul și devotamentul pe care trebuie să le arate bărbatului, sfaturi în privința comportamentului erotic menite intensificării maxime a plăcerii partenerilor sau, în orice caz, a bărbatului, precum și condiții pentru a avea urmași sănătoși[2]. În această societate poligamică, soția se afla în poziția de concurență în care se asociau strâns statutul și înzestrarea sa de a oferi plăcere; dezbate-

[1] DEMOSTENE, *Contre Néera*, 122.

[2] R. VAN GULIK, *La Vie sexuelle dans la Chine ancienne*, pp. 144-154.

rea comportamentului sexual şi formele perfecţionării sale posibile, practicarea îndemânatică a plăcerilor şi echilibrul vieţii conjugale erau parte a ansamblului de judecăţi asupra existenţei casnice. Formula din *Împotriva Neerei* este la fel de departe şi de ceea ce regăsim în doctrina şi în pastorala creştine, dar din motive total diferite; situat într-o poziţie strict monogamică, bărbatului i se interzice căutarea oricărei alte forme de plăcere în afara celei satisfăcute cu propria-i soţie; chiar şi aici situaţia este complicată de multiple probleme, deoarece finalitatea relaţiilor sexuale nu trebuie să fie plăcerea, ci procreaţia; în jurul acestei tematici centrale se va articula o problematică precisă referitoare la statutul plăcerilor în relaţiile conjugale. În acest caz, dezbaterea nu mai rezultă din structura poligamică, ci din obligaţia monogamică, şi nu urmăreşte să asocieze calitatea actelor de intensitatea plăcerii şi diversitatea partenerilor; din contră, va încerca să separe, pe cât posibil, constanţa unui raport conjugal unic de căutarea plăcerii[1].

Formula din *Împotriva Neerei* pare a se întemeia pe un sistem în întregime diferit. Pe de o parte, subliniază principiul unei singure soţii legitime, pe de altă parte, situează foarte limpede domeniul plăcerilor în exteriorul relaţiilor conjugale. În căsătorie, relaţia sexuală are numai o funcţie reproducătoare, în vreme ce plăcerea se află în afara ei. Prin urmare, nu vedem nici un motiv pentru care relaţiile sexuale ar mai constitui o chestiune de viaţă conjugală, exceptând faptul că trebuie să procure soţului copii legitimi şi reuşiţi. Astfel, ni se vor părea foarte logice, în gândirea greacă, problematizarea de ordin tehnic şi medical referitoare la sterilitate şi la cauzele sale[2], consideraţiile de dietetică şi igienă privind metodele

[1] Să evităm să schematizăm şi să limităm doctrina creştină a raporturilor conjugale doar la un scop procreator şi la excluderea plăcerii. De fapt, ea va fi complexă, comentată şi va cunoaşte numeroase variante. Ceea ce trebuie reţinut este că problema plăcerii în relaţia conjugală, locul său, modul de a rezista la ea, dar şi concesiile ce i se fac (ţinându-se cont de slăbiciunea şi de senzualitatea celuilalt) constituie un focar activ al gândirii.

[2] Vezi tratatul *Despre sterilitate*, atribuit lui Aristotel şi considerat multă vreme cartea a X-a din *Istoria animalelor*.

de a avea copii sănătoşi[1] şi în acelaşi timp de a avea mai mulţi băieţi decât fete, reflecţiile politice şi sociale asupra potrivirii optime dintre soţi[2] şi, în fine, dezbaterile juridice privind condiţiile în care descendenţii sunt consideraţi legitimi şi beneficiari ai statutului de cetăţean (aceasta era chestiunea adusă în discuţie în pledoaria *Împotriva Neerei*).

De altfel, nu vedem nici o raţiune pentru care dezbaterea legăturilor sexuale dintre soţi ar căpăta alte înfăţişări sau ar trata despre altceva, în condiţiile statutului soţilor şi al obligaţiilor pe care ei le aveau unul faţă de altul în Atena antică. Definirea a ceea ce este îngăduit, interzis şi impus ca practică sexuală în cadrul instituţiei căsătoriei era destul de simplă, iar asimetria suficient de evidentă pentru a mai apărea drept necesar un surplus de reglementare morală. Cât despre femei, ele, ca soţii, sunt legate de statutul lor juridic şi social; toată activitatea lor socială se plasează în cadrul relaţiei conjugale, având-ul pe soţ drept partener unic. Este în puterea lui şi trebuie să-i dăruiască descendenţi, viitorii moştenitori ai averii sale şi viitorii cetăţeni. În cazul adulterului, pedepsele sunt de ordin privat, dar şi public (o femeie despre care s-a dovedit că este adulteră îşi pierde dreptul de a apărea la ceremoniile publice de cult); aşa cum afirmă şi Demostene: legea „vrea ca femeilor să le fie destul de teamă pentru a se păstra cinstite *(sōphronein)*, pentru a nu greşi *(meden hamartanein)*, pentru a fi păzitorii credincioşi ai căminului"; le previne că „dacă-şi încalcă îndatoririle vor fi excluse şi din casa soţului şi de la cultul practicat în cetate"[3]. Statutul familial şi civic al femeii măritate îi impune acesteia regulile unei practici sexuale strict conjugale. Aceasta nu fiindcă virtutea ar fi de prisos la femei, nici vorbă, ci pentru că *sōphrosunē* în cazul lor are funcţia de a garanta că puteau respecta, prin propria lor voinţă şi raţiune, canoanele care le-au fost impuse.

În ceea ce-l priveşte pe soţ, el trebuie să respecte unele obligaţii faţă de soţia sa (o lege a lui Solon îi cerea soţului să aibă mă-

---

[1] Cf. *supra*, cap II.

[2] XENOFON, *Économique*, VII. 11: Platon, *Lois*, 772 d-773 e.

[3] DEMOSTENE, *Contre Néèra*, 122.

car de trei ori pe lună relații sexuale cu soția sa, dacă ea era „moștenitoare“)[1]. Dar a nu avea relații sexuale decât cu soția legitimă nu intra nicidecum în obligațiile sale. Este adevărat că orice bărbat, căsătorit sau nu, trebuia să o respecte pe femeia măritată (sau pe fata aflată sub autoritatea paternă), dar aceasta pentru că ea era în seama altui bărbat; nu propriul său statut îi interzicea să se atingă de ea, ci statutul fetei sau femeii; culpa sa este esențialmente raportată la bărbatul în seama căruia se află femeia; pentru această rațiune, va fi sancționat cu o pedeapsă mai puțin gravă atenianul care violează o femeie, îmboldit de pofte lacome, decât acela care o seduce deliberat, cu șiretenie; cum afirmă Lysias în textul *Împotriva lui Eratosthene*, seducătorii „strică sufletele atât de rău, încât soțiile altora se simt mai strâns legate de ei decât de propriii lor soți; ajung să fie stăpânii casei altuia și nu se mai știe ai cui sunt copiii“[2]. Violatorul nu pune stăpânire decât asupra trupului femeii, dar seducătorul atentează și la puterea soțului. În fond, bărbatului, chiar dacă este căsătorit, nu îi este interzisă o nouă căsătorie și nici alte raporturi sexuale; el poate avea o legătură cu altă femeie, poate să meargă la prostituate, poate avea ca iubit un băiat – fără a mai vorbi despre sclavi, bărbați sau femei, pe care-i are la dispoziție acasă. Pe un bărbat, căsătoria nu-l constrânge la nimic din punct de vedere sexual.

Din punctul de vedere al legii, urmarea acestui fapt este că adulterul nu determină o încetare a legăturii căsătoriei; nu se constituie ca transgresiune decât atunci când o femeie măritată are o relație cu un bărbat care nu e soțul său; doar statutul matrimonial al femeii, și nicidecum cel al bărbatului, îngăduie definirea unei relații drept adulter. Cât despre perspectiva morală, la greci pur și

---

[1] PLUTARH, *Vie de Solon*, XX. Atestarea obligativității îndatoririlor conjugale se află și în învățătura pitagoreică; iată ce spune Diogenes Laertios: „Hieronymos mai spune că Pitagora a coborât în infern... și a văzut chinurile celor ce nu-și satisfăcuseră îndatoririle conjugale“ *(tous mē thelontas suneinai tais heautōn gunaixi), Vie des Philosophes*, VIII 1, 21.

[2] LYSIAS, *Sur le meurtre d'Eratosthène*, 33. Cf. S. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity*, pp. 86-92.

simplu nu exista noțiunea „fidelitate reciprocă" care va aduce, mai târziu, în căsnicie, un soi de „drept sexual" ca valoare morală, ca efect juridic şi componentă religioasă. Principiul unui dublu monopol sexual, instituindu-i pe cei doi soți ca parteneri exclusivi unul pentru altul, nu este cerut de lege în relația matrimonială a vechilor greci. Femeia îi aparține soțului, dar soțul nu-şi aparține decât sieşi. Dubla fidelitate sexuală, ca îndatorire, angajament şi sentiment reciproc, nu constituie garanția necesară şi nici cea mai importantă manifestare a vieții conjugale. De aici s-ar putea trage concluzia că, dacă plăcerile sexuale presupun propriile lor probleme, iar viața conjugală le are pe ale sale, aceste două problematizări nu se intersectează nicidecum. Oricum, din motivele arătate, căsătoria nu trebuia să complice etica plăcerilor sexuale: pentru unul dintre parteneri – soția – restricțiile sunt stabilite prin statut, legi sau tradiții şi nerespectarea lor este amenințată de pedepse sau sancțiuni; în cazul soțului, statutul conjugal nu-l obligă să urmeze nişte reguli precise, cu excepția faptului că i-o desemnează pe soție drept aceea de la care trebuie să aibă moştenitori legitimi.

Totuşi, nu se poate limita doar la acest lucru. E adevărat că pe atunci căsătoria şi, în interiorul ei, raporturile sexuale între soți nu reprezentau un subiect de interogare prea important şi că preocuparea de a reflecta asupra conduitei sexuale apare ca fiind mai puțin semnificativă în relația cu soția, decât în relația cu propriul său trup, sau, aşa cum vom descoperi în continuare, în relația cu tinerii. Dar ar fi inexact să ne închipuim că totul era chiar atât de simplu, şi anume comportamentul femeii – în calitate de soție – prea imperios stabilit pentru a mai trebui să fie şi gândit, iar cel al bărbatului – în calitate de soț – prea neîngrădit pentru a mai fi discutat. Mai întâi, există nenumărate mărturii despre gelozia sexuală; femeile le reproşau adesea soților lor plăcerilor căutate aiurea, iar uşuratica soție a lui Euphiletos îi reproşa acestuia relațiile intime cu o sclavă oarecare[1]. În general, opinia publică se aştepta ca un

[1] *Ibid.*, 12; şi în *Banchetul* lui Xenofon aflăm o aluzie la trucurile utilizate de un soț pentru a ascunde plăcerile sexuale pe care le caută în altă parte (IV 8).

bărbat care se căsătorea să-şi schimbe într-o oarecare măsură comportamentul sexual; era normal ca în timpul celibatului din tinereţe (era frecvent ca bărbaţii să nu se căsătorească mai înainte de a împlini treizeci de ani), să fie acceptată o gamă mai largă de plăceri; dar era totuşi recomandabil ca acestea să fie rărite după încheierea unei căsătorii care nu-i impunea în mod explicit, cu toate acestea, nici o limită precisă. În afară de aceste comportamente şi atitudini comune, mai exista şi o tematică, asupra căreia se meditase îndelung, a austerităţii conjugale. Moraliştii – ori, cel puţin, unii dintre ei – lasă clar să se înţeleagă principiul că un bărbat căsătorit, care respectă morala, nu se poate bucura de plăceri aşa cum o face când este celibatar. În discursul pe care i-l atribuie Isocrate, Nicocles arată nu numai că îşi conducea supuşii într-un mod drept, dar şi că, de când s-a căsătorit, nu a avut raporturi sexuale decât cu soţia sa. Aristotel, în *Politica*, va recomanda ca relaţiile „soţului cu o altă femeie sau ale soţiei cu un alt bărbat“ să fie considerate ca „dezonorante“. Este oare un fenomen izolat şi neimportant? Sau apariţia unei noi etici? Oricât de rare ar fi aceste texte şi oricât de diferite de adevărata practică socială şi de comportamentul adevărat al indivizilor, trebuie să ne interogăm: de ce intra în gândirea morală preocuparea pentru comportamentul sexual al bărbaţilor căsătoriţi? Ce semnifica acest interes, care erau originea şi formele sale?

Cel mai bine ar fi să eliminăm dintre posibilele răspunsuri două interpretări care nu ni se par potrivite.

Una ar consta în credinţa că pentru grecii din Antichitate relaţia dintre soţi nu era altceva decât un calcul, şi anume unirea a două familii, a două strategii, a două patrimonii, şi că unicul ei scop era asigurarea descendenţilor. Aforismul din *Împotriva Neerei*, care pare a face o clară distincţie între rolurile pe care le aveau în viaţa unui bărbat curtezana, concubina şi soţia, a fost în unele cazuri interpretat ca o triplă repartizare care-ar presupune funcţii exclusive: plăcere sexuală în primul caz, viaţa de zi cu zi în al doilea şi în sfârşit, pentru soţie, doar naşterea urmaşilor. Dar trebuie să se ţină cont de contextul în care a fost exprimată această frază în aparenţă

brutală. În cazul dezbătut în această pledoarie, o parte dintr-un proces trebuia să invalideze căsătoria aparent legitimă a unuia dintre duşmanii săi şi recunoaşterea drept cetăţeni a copiilor rezultaţi din această căsătorie; argumentele se refereau la originea femeii, la trecutul său de prostituată şi la statutul său actual, ce nu putea fi decât de concubină. Demonstraţia nu urmărea să arate că plăcerea trebuie căutată în altă parte decât în patul soţiei legitime, ci că urmaşii legitimi nu pot fi decât cei concepuţi cu soţia. De aceea, observa Lacey, în acest text nu trebuie citită definiţia a trei roluri distincte, ci mai degrabă o enumerare cumulativă, în felul următor: o curtezană nu poate oferi decât plăcerea; concubina poate oferi în plus satisfacţiile existenţei cotidiene; însă doar soţia exercită o anumită funcţie presupusă în statutul ce-i este specific: să dăruiască urmaşi legitimi şi să asigure continuitatea instituţiei familiale[1]. Se ştie că, la Atena, căsătoria nu era unicul mod de uniune acceptat; în fapt, căsătoria forma o uniune specifică şi privilegiată, singura capabilă de a face posibilă, cu efectele şi drepturile pe care le implica, o coabitare matrimonială şi urmaşi legitimi. De altminteri, destule mărturii afirmă însemnătatea frumuseţii miresei şi a raporturilor sexuale cu ea, sau existenţa unei iubiri reciproce (cum ar fi jocul lui Eros şi Anteros de a-i uni pe Nikeratos şi soţia în *Banchetul* lui Xenofon[2]. Disocierea radicală între căsătorie şi jocul plăcerilor şi al pasiunilor nu este o formulă potrivită pentru a caracteriza viaţa matrimonială din Antichitate.

A separa prea mult căsătoria de implicaţiile afective şi personale care, într-adevăr, vor căpăta mult mai multă importanţă cu trecerea timpului, a face o deosebire prea mare între ea şi formele sale ulterioare, înseamnă, printr-o orientare inversă, a apropia prea mult morala austeră a filosofilor de unele principii ale moralei creştine. Adesea, în aceste texte, în care buna comportare a soţului este concepută, valorizată şi reglementată sub forma „fidelităţii

---

[1] W.K. LACEY, *The Family in Classical Greece*, 1968, p 113.
[2] XENOFON, *Banquet*, VIII, 3.

sexuale", am fi ispitiți să vedem schița unui cod moral încă inexistent: cel ce va impune, simetric, celor doi soți aceeaşi obligație de a nu practica raporturi sexuale decât în cadrul uniunii conjugale şi aceeaşi datorie de a socoti procreația ca scop privilegiat, dacă nu exclusiv. Există tendința de a se vedea în pasajele consacrate de Xenofon sau Isocrate îndatoririlor soțului, nişte texte „excepționale în contextul moravurilor timpului"[1]. Ele sunt excepționale doar în măsura în care sunt rare. Dar poate fi acesta un motiv de a vedea aici prefigurarea unei morale viitoare sau semnul unei noi sensibilități? Este recunoscut faptul că ele au fost interpretate retrospectiv ca având similarități cu formulări care le-au urmat. Dar este suficient pentru a considera acea gândire morală şi acea cerință de austeritate izolate de comportamentul şi atitudinea contemporanilor? Este oare acesta un motiv de le considera drept avangarda excepțională a unei morale viitoare?

Dacă vom analiza, în aceste texte, nu elementul de cod pe care îl postulează, ci maniera în care este dezbătută conduita sexuală a bărbatului, vom vedea fără prea mare efort că punctul de plecare nu este legătura matrimonială în sine şi îndatorirea directă, simetrică şi reciprocă care ar putea decurge din ea. Desigur, este bine ca bărbatul căsătorit să-şi limiteze plăcerile, sau cel puțin să-şi mai împuțineze partenerele; dar a fi bărbat căsătorit semnifică, mai presus de toate, a fi capul familiei, a deține autoritate, a exercita o putere a cărei sferă de aplicare este „casa" şi a-ți împlini îndatoririle de care depinde reputația de cetățean. De aceea, meditația asupra căsătoriei şi a unui comportament potrivit al soțului este de obicei asociată cu meditația asupra lui *oikos* (casă şi gospodărie).

Va deveni atunci evident că principiul care presupune că bărbatul nu ar trebui să aibă partenere în afara cuplului este de o altă natură decât cel ce-o leagă pe femeie de o obligație asemănătoare. Femeia se afla în puterea soțului, iar această obligație îi este impusă. Bărbatul deține puterea şi trebuie să arate stăpânire de sine în exercitarea acestei puteri prin reducerea preferințelor sale sexuale.

[1] G. MATHIEU, „Note" à Isocrate, *Nicoclès*, C. U. F., p. 130.

A avea relații doar cu soțul ei este în cazul femeii o urmare a faptului că se află în puterea lui. În cazul bărbatului, a face același lucru este cel mai frumos mod de a-și exercita puterea asupra ei. Mai mult decât anticiparea unei simetrii pe care o vom afla în morala de mai târziu, aici avem de-a face cu stilizarea unei asimetrii actuale. O restricție, similară prin ceea permite și interzice, nu semnifică același fel de „a se comporta bine“ pentru ambii parteneri ai unei căsătorii. Acest lucru va fi ilustrat foarte bine, de exemplu, de un text închinat modului de a conduce gospodăria și pe sine însuși ca stăpân al casei.

2
Gospodăria lui Ischomah

În *Economicul* lui Xenofon aflăm cel mai cuprinzător tratat despre viața matrimonială pe care ni l-a lăsat cultura Greciei antice. Textul este o culegere de învățături referitoare la modul de conducere al casei și averii. În afară de recomandările privind administrarea domeniului, călăuzirea lucrătorilor, selectarea culturilor, aplicarea la momentul cel mai potrivit a feluritelor tehnici, vânzarea sau cumpărarea de bunuri necesare, Xenofon mai înfățișează aici și numeroase reflecții generale în privința necesității de a se face apel la practici raționale, pe care le desemnează fie prin termenul cunoaștere *(epistēmē)*, fie prin cel de artă sau tehnică *(technē)*, în privința scopului propus (păstrarea și extinderea patrimoniului) și a mijloacelor de realizare ale acestui obiectiv, adică asupra artei de a conduce, tema recurentă a textului.

Stratul social la care se referă analiza menționată este foarte important din punct de vedere social și politic. Este vorba despre mica lume a proprietarilor de pământ, care au datoria de a păstra, de a mări și de a da mai departe copiilor lor averea familiei. Xenofon o opune în mod explicit lumii meșteșugarilor, al căror mod de a trăi nu este benefic nici sănătății lor (din pricina condițiilor de lucru), nici prietenilor lor (care nu au posibilitatea să-i ajute), nici treburilor publice (n-au timp să se ocupe de problemele cetății)[1]. În schimb, activitatea proprietarilor de pământ are loc în egală măsură în piața publică, în agora, unde își pot satisface îndatoririle de prieteni și de

[1] XENOFON, *Économique*, IV, 2-3.

cetățeni, ca şi în *oikos*. Acesta nu este constituit doar de casă, ci include ogoarele şi alte bunuri, oriunde ar fi ele (chiar şi în afara limitelor cetății): „Gospodăria unui bărbat este tot ce are el"[1]; ea defineşte o întreagă sferă de activități. De ea sunt legate stilul de viață şi o ordine etică. Modul de trai al proprietarului, dacă el îşi conduce aşa cum trebuie domeniul, este, în primul rând, bun pentru el: un exercițiu de rezistență, un antrenament fizic, util trupului, sănătății şi vigorii sale; îndeamnă la pietate deoarece permite oferirea de sacrificii bogate zeilor; avantajează relațiile de prietenie, deoarece îi dă prilejul să fie generos, ospitalier şi să-şi arate mărinimia față de cetățeni. În plus, se face util cetății în întregul ei, sporindu-i bogăția şi fiind un bun apărător al ei: proprietarul funciar, obişnuit cu munca grea, este un soldat viguros, iar patrimoniul său îl motivează să apere cu mult curaj pământul patriei[2].

Toate avantajele personale şi civice ale vieții de proprietar duc spre ceea ce Xenofon consideră meritul esențial al artei „economice": ca te învață cum să conduci. Să conduci *oikos*-ul înseamnă să comanzi; a comanda în casă este acelaşi lucru cu a-ți exercita puterea în cetate. În *Amintiri*, Socrate îi spune lui Nicomachides: „Nu-i dispreţui pe bunii administratori; mânuirea treburilor particulare nu se deosebeşte decât prin număr de cele publice; în rest, sunt asemănătoare...; conducătorii treburilor publice au în subordinea lor indivizi asemănători celor folosiți pentru administratorii domeniilor private, iar cei care ştiu să folosească oamenii conduc la fel de bine treburile private şi pe cele publice"[3]. Dialogul despre economie este structurat ca o serioasă analiză a artei de a conduce. La început, este amintit Cyrus cel Tânăr care veghea personal la buna administrare a culturilor sale, muncea în grădină în fiecare zi, dar ştia să-şi conducă atât de bine oamenii în bătălii încât nici un soldat n-a dezertat vreodată: au preferat să moară pe cadavrul lui

---

[1] *Ibid.*, I, 2.

[2] Această apologie a agriculturii şi enumerarea efectelor sale benefice în tot capitolul V al *Economicului*.

[3] XENOFON, *Mémorables*, III, 4.

decât să-l părăsească[1]. Pentru simetrie, sfârşitul textului evocă modul de adresare al acestui suveran model, aşa cum îl aflăm fie la „căpeteniile de mare caracter“, întotdeauna ascultate cu devotament de soldați, fie la capul de familie, a cărui purtare dreaptă şi cumpănită îi încurajează pe muncitori, imediat cum îl văd, fără ca el să se supere, să amenințe sau să pedepsească. Arta domestică este asemănătoare celei politice sau celei militare, cel puțin în privința conducerii altora[2].

În acest cadru al unei arte a „economiei“ Xenofon ridică problema raporturilor dintre soți. Soția, ca stăpână a casei, este un personaj esențial în gospodărirea *oikos*-ului. „Există cineva în seama căruia poți lăsa mai multe treburi importante decât poți lăsa în seama soției?“, îl întreba Socrate pe Critobul, iar în continuare adaugă: „Eu cred că o soție asociată în problemele menajului este la fel de importantă ca bărbatul, şi asta spre binele tuturor“; aşadar, dacă aici „totul este bine făcut, casei îi merge bine; dacă nu, gospodăria este pusă în primejdie“[3]. Dar, în ciuda importanței sale, soția nu este cu adevărat pregătită pentru rolul cuvenit: în primul rând, tinerețea sa şi sumara educația primită („când ai luat-o de nevastă era foarte tânără şi nu fusese lăsată, pe cât posibil, nici să vadă, nici să audă nimic, ca să spunem aşa“); tot astfel, absența cvasi-totală de relații cu soțul ei, care rareori discută cu ea („cu cine vorbeşti mai puțin decât cu soția ta?“)[4]. Chiar în acest punct apare pentru soț necesitatea de a institui cu soția sa relații de formare şi de orientare în acelaşi timp. Într-o societate în care fetele sunt măritate foarte de tinere – de multe ori în jurul a cincisprezece ani – cu bărbați care au uneori de două ori vârsta lor, legătura matrimonială, căreia *oikos* îi serveşte drept sprijin şi context, ia înfățişarea unei pedagogii şi a unei îndrumări a comportamentului. Răspunderea este a bărbatului. A cui este vina atunci când femeia, în loc să aibă o conduită avantajoasă pentru soț, îi pricinuieşte doar

---

[1] XENOFON, *Économique*, IV, 18-25.
[2] *Ibid.*, XXI, 4-9.
[3] *Ibid.*, III, 15.
[4] *Ibid.*, III, 12-13.

neplăceri? A soțului. „Dacă o oaie cade bolnavă, este vinovat păstorul; dacă un cal este nărăvaş, este învinuit călărețul; cât despre femeie, dacă soțul ei o călăuzeşte bine şi cu toate astea ea îi administrează prost averea, în mod firesc responsabilitatea îi revine femeii; dar dacă femeia greşeşte pentru că el nu i-a dat învățătura cuvenită, nu este drept ca responsabilitatea să fie a soțului?“[1].

De aici pot fi trase mai multe concluzii: că relațiile dintre soți nu sunt rupte din context. Nu sunt privite, în primul rând, ca o simplă relație a unei perechi formate dintr-un bărbat şi o femeie care, undeva, ar administra o casă şi de o familie. Xenofon dezbate pe larg relația matrimonială, dar indirect, contextual şi tehnic; o tratează în cadrul lui *oikos*, ca pe un aspect al responsabilității de conducător a soțului şi urmărind să determine cum şi-ar putea acesta transforma soția într-o colaboratoare, o *sunergos*, care îi este necesară pentru aplicarea rațională a economiei.

Lui Ischomah i se cere să arate că această metodă poate fi învățată: pentru a da valoare lecției sale, el nu trebuie să fie decât „un om bine intenționat“; mai înainte şi Ischomah fusese în situația în care se afla Critobul; se însurase cu o fată foarte tânără – avea cincisprezece ani şi nu învățase decât cum se face o manta şi cum se împarte lâna la țesătoare[1]; însă Ischomach a educat-o atât de bine şi a preschimbat-o într-o colaboratoare atât de pricepută, încât acum poate lăsa în seama ei administrarea casei, în vreme ce el se ocupă de treburile sale pe ogor sau în *agora,* adică în acele locuri destinate exclusiv activității masculin. Ischomah va face, pentru Critobul şi Socrate, o demonstrație despre „economie“, despre arta conducerii *oikos*-ului; înainte de sfaturile asupra administrării unui domeniu agricol, va trata, fireşte, problema casei, a cărei conducere trebuie să fie foarte bine organizată pentru a lăsa timpul necesar pentru turme şi ogoare şi pentru ca toată munca din afara casei să nu devină zadarnică din pricina neorânduielii casei.

---

[1] *Ibid.,* III, 11.

1. Ischomah reaminteşte principiul căsătoriei relatând discursul pe care i-l ținuse tinerei sale soții, la un timp după ce se căsătoriseră, când ea se „învățase“ cu el şi devenise „suficient de sociabilă pentru a discuta“: „De ce te-am luat eu de soție şi de ce mi te-au dat părinții tăi?“ Ischomah răspunde tot el: „Pentru că ne-am gândit, eu pentru mine, părinții tăi pentru tine, la cea mai bună asociere pentru casa şi copiii noştri“[2]. Deci, legătura conjugală este definită printr-o asimetrie inițială – bărbatul decide în ceea ce-l priveşte, în vreme ce familia decide pentru fată – şi prin dublul său scop: casa şi copiii; mai înțelegem de aici că problema copiilor este pentru moment lăsată deoparte şi că, înainte de a fi formată pentru funcția de mamă, tânăra femeie trebuie să fie o bună stăpână a casei[3]. Ischomah demonstrează că acest rol este unul de asociat; n-a fost luată în considerare contribuția fiecăruia[4], ci doar modul cum se străduie fiecare în vederea scopului comun, adică „păstrarea averii în cea mai bună stare posibilă şi sporirea ei cât de mult, prin metode onorabile şi legitime“[5]. De remarcat că se insistă asupra anulării inegalităților care existau între cei doi soți la începutul căsătoriei şi asupra legăturii de asociere care pe parcurs se formează între ei; totodată, vedem că această comunitate, *koinōnia,* nu se constituie într-o relație duală – nu între doi indivizi, ci prin intermediul unui scop comun, casa: păstrarea şi dinamica dezvoltării sale. De aici, poate demara o analiză a formelor acestei „comunități“ şi a specificului rolurilor pe care le au cei doi soți în cadrul ei.

2. Pentru a defini funcțiile respective în gospodărie, Xenofon porneşte de la noțiunea de „adăpost“: când au creat prima pereche de oameni, zeii s-au gândit la descendenți şi la perpetuarea

[1] *Ibid.,* VII, 5.
[2] *Ibid.,* VII, 11.
[3] *Ibid.,* VII, 12.
[4] Ischomah insistă să se anuleze diferențele dintre soți, fiecare având aportul său la conducerea *oikos*-ului. VII, 13.
[5] *Ibid.,* VII, 15.

seminției, la ajutorul de care oamenii au nevoie la bătrânețe și la necesitatea de a nu „trăi în aer liber ca animalele“: oamenii „este clar că au nevoie de un acoperiș“. La o primă vedere, descendenții conferă familiei dimensiunea sa temporală, iar adăpostul organizarea sa în spațiu. Dar situația este mai complexă decât atât. „Adăpostul“ stabilește o zonă exterioară și una interioară, din care prima este domeniul bărbatului, iar cealaltă este locul privilegiat al femeii, dar și locul în care se pune laolaltă, se acumulează și se păstrează ceea ce a fost obținut; a „adăposti” înseamnă a lua măsuri pentru repartizarea judicioasă, la momentul potrivit. În afara casei bărbatul seamănă, cultivă pământul, crește animale; el vine acasă cu produsul muncii lui sau cu cel căpătat prin trocuri; în casă, femeia primește, păstrează și distribuie după nevoi. „Datorită activității bărbatului se aduc, în general, bunuri în casă, dar felul cum le administrează femeia reglementează consumul în majoritatea cazurilor“[1]. Cele două roluri sunt complementare și lipsa unuia l-ar face pe celălalt inutil: „Ce-aș mai păstra, spune femeia, dacă n-ai fi tu să aduci proviziile din afară?“, la care soțul răspunde: dacă acasă n-ar fi nimeni să păstreze ce am adus, „aș fi ca un smintit care varsă apă într-un vas fără fund“[2]. Așadar, avem două locuri, două forme de activitate, două moduri de structurare a timpului: pe de o parte (cel al bărbatului), producția, ritmul anotimpurilor, așteptarea strângerii recoltelor, alegerea momentului potrivit; pe de alta (cel al femeii), păstrarea și consumul, așezarea în ordine și împărțirea, dar mai ales orânduiala: când este vorba despre ordinea din spațiul casei, Ischomah vorbește pe larg despre toate sfaturile date soției sale pentru ca ea să poată regăsi ce-a pus la păstrare, făcând astfel din cămin un loc al ordinii, unde fiecare lucru are un loc al său.

Astfel încât cei doi soți să poată duce la bun sfârșit împreună aceste sarcini diferite, zeii au înzestrat fiecare sex cu însușiri speci-

---

[1] *Ibid.*, VII, 19-35. Despre însemnătatea orânduirii spațiului în gospodărirea casei, cf. J. -P. Vernant, „Hestia-Hermes. Sur l'expression religieuse de l'espace chez les Grecs“, *Mythe et Pensée chez les Grecs*, I, pp. 124-170.

[2] XENOFON, *Économique*, VII, 39-40.

fice. Trăsături fizice: bărbaților, care trebuie „să are, să însămânțeze, să planteze, să crească animale în aer liber“, li s-a hărăzit să suporte frigul, căldura, mersul pe jos; femeile, deoarece muncesc la adăpostul casei, sunt mai puțin rezistente. Tot astfel sunt rânduite şi trăsăturile de caracter: femeile, prin firea lor, sunt temătoare, dar aceasta are şi reversul său pozitiv: le face să aibă grijă de provizii, de teamă să nu se strice, şi să calculeze bine consumul; în schimb, bărbatul este curajos, căci, lucrând în exteriorul casei, trebuie să protejeze de tot ceea ce i-ar aduce necazuri.

Într-un cuvânt, „încă de la origini, divinitatea a potrivit firea femeii cu muncile şi preocupările din interiorul casei, iar firea bărbatului cu cele din afara ei“[1]. I-a înzestrat, însă, şi cu anumite calități comune: fiecare având rostul său, bărbatul şi femeia trebuie „să dea şi să primească“; fiind amândoi responsabili pentru gospodărie, au fost dăruiți de zei, în mod egal, cu memorie şi atenție *(mnēmē şi epimeleia)*[2].

Deci, fiecare dintre soți are o fire anumită, o formă de activitate şi un loc, determinate prin raport cu necesitățile din *oikos*; „legea“ – *nomos* impune ca ei să le respecte: să le exercite în fiecare zi, ceea ce se potriveşte exact intențiilor naturii, care-i stabileşte fiecăruia îndatorirea şi locul şi, de asemenea, ce este nimerit să facă şi ce nu. Această „lege“ declară frumoase *(kala)* „ocupațiile pentru care divinitatea i-a înzestrat pe fiecare cu maximum de însuşiri naturale“: astfel, este mai bine *(kallion)* pentru femeie „să stea în casă decât se se ocupe cu treburi în afară“ şi mai puțin bine pentru bărbat „să rămână acasă“ în loc să „vadă de muncile de afară“. Modificarea acestei împărțiri a rolurilor, trecerea de la o activitate la alta semnifică o ofensă pentru *nomos*: „Dacă cineva acționează împotriva naturii dăruite lui de divinitate, părăsindu-şi, ca să spunem aşa, postul *(ataktōn)*, n-are cum să scape de privirea zeilor şi este pedepsit pentru că şi-a neglijat munca sa, ocupându-se de cea a nevestei“[3]. Deosebirea „naturală“ dintre bărbat şi femeie, specificitatea aptitu-

---

[1] *Ibid.*, VII, 22.
[2] *Ibid.*, VII, 26.
[3] *Ibid.*, VII, 31.

dinilor lor sunt strâns legate de orânduiala casei; ele sunt făcute pentru această ordine care, în schimb, le impune ca nişte obligaţii.

3. Textul, atât de amănunţit când stabileşte distribuţia îndatoririlor în casă, se limitează la a fi discret în ceea ce priveşte raporturile sexuale – fie că este vorba de locul lor în relaţiile dintre soţi, fie de interdicţiile ce-ar putea decurge din căsătorie. Importanţa descendenţilor nu este trecută cu vedere, ci este recurentă în intervenţia lui Ischomah: el o prezintă ca unul dintre marile obiective ale căsătoriei[1]; mai arată că natura a înzestrat femeia cu o deosebită gingăşie pentru creşterea copiilor[2], şi spune cât de important este ca la bătrâneţe omul să-şi afle un reazem în copiii săi[3]. Dar nu se aminteşte nimic nici despre procreaţie, nici despre precauţiile necesare pentru a avea descendenţi reuşiţi: încă nu venise vremea discutării acestor probleme cu tânăra-i soţie.

Totuşi, multe pasaje fac referiri la comportamentul sexual, la cumpătarea necesară şi la atracţia fizică dintre soţi. Să amintim, în primul rând, începutul dialogului, când cei doi interlocutori vorbesc despre economie ca ştiinţă a conducerii casei. Socrate îi evocă pe cei care, cu toate că sunt dotaţi pentru asta, nu vor să-şi folosească talentele fiindcă sun supuşi unor stăpâni invizibili care sălăşluiesc în fiinţa lor: trândăvie, slăbiciune sufletească, indiferenţă, precum şi – cei mai tenace dintre aceşti stăpâni – lăcomia, beţia, desfrânarea, ambiţiile nebuneşti şi ruinătoare. Cei înrobiţi tiraniei poftelor îşi distrug trupul, sufletul şi căminul[4]. Critobul se laudă că el a trimfat asupra acestor duşmani: educaţia sa morală l-a înarmat cu o *enkrateia* suficientă. „Când mă analizez, mi se pare că stăpânesc destul de bine aceste patimi, astfel încât, dacă voiai să-mi dai sfaturi despre cum să-mi cresc averea, nu socotesc că m-ar împiedica să fac asta cei cărora tu le spui stăpâni"[5]. Această stăpânire de

[1] El precizează că divinitatea uneşte bărbatul cu femeia în vederea asigurării descendenţilor, iar legea în vederea gospodăririi averii, VII 30.

[2] *Ibid.*, VII, 23.

[3] *Ibid.*, VII, 12.

[4] *Ibid.*, 22-23.

[5] *Ibid.*, II, 1.

sine îi dă lui Critobul dreptul de a vrea să aibă rolul de stăpân al casei şi să-şi învețe îndatoririle. Trcbuie să fie conştient că funcțiile dc cap al familici, căsătoria, conducerea *oikos*-ului implică faptul că este în starc să sc conducă şi pc sine.

În continuare, pentru ca cl să poată, în felul său, să-şi îndeplinească menirea domestică, Ischomah aşează, printre diversele însuşiri cu care natura a dotat cele două sexe, stăpânirea de sine *(enkrateia)*; el face din aceasta nu o caracteristică a bărbatului sau femcii, ci o virtute comună ambelor sexe, la fel de importantă ca mcmoria sau atenția. Diferențe dc la individ la individ pot varia distribția acestei însuşiri; ceea ce indică marea sa semnificație în viața matrimonială cste faptul că ca îl recompensează pe cel mai bun dintre cei doi parteneri: el sau ea, cel mai bun, cste dăruit de zei cu *enkrateia*[1].

În cazul lui Ischomah este vădit cum cumpătarca sa o îndrumă şi pe soție. Există în acest dialog un episod care facc cxplicit referire la unele aspccte ale vieții scxualc a soților: cel în care estc vorba dc machiaj şi fard[2]. Subiect important în morala antică, pentru că podoabele ridică problema raporturilor dintre adevăr şi plăccri; introducând artificialul în acest raport, tulbură principiile rcglării lor fireşti. Chestiunea cochetăriei la soția lui Ischomah nu arc nimic dc a facc cu fidclitatea ei (afirmată pe tot parcursul textului) şi nici cu cheltuiala ce o prcsupunc; problema e de a şti cum se poate prezenta fcmcia şi cum c rccunoscută de soțul său ca obiect de plăccre şi partener sexual în relația conjugală. Ischomah o tratează sub formă de lccție: într-o zi, pentru a-i plăcea (să pară că are „tenul mai luminos" decât în realitate, obrajii „mai rumeni" şi „mijlocul mai subțire"), soția lui apare încălțată în sandale cu tălpi groase şi fardată cu ccruză. Pentru a-şi arăta dezaprobarea, el îi răspundc printr-o dublă lecție.

Prima este ncgativă; este o critică a fardării ca înşelătoric. Înşelătorie care pe străini îi poate convinge, dar nu şi pe un om cu care trăieşte şi care, aşadar, poate s-o vadă când se trezeşte, când

---

[1] *Ibid.*, VII, 27.
[2] *Ibid.*, X. 1-8.

plânge, când este transpirată sau a ieşit din baie. Ischomah critică această amăgire mai ales pentru că ea nesocoteşte un principiu fundamental al căsătoriei. Xenofon nu enunţă direct aforismul atât de des citat, potrivit căruia căsătoria este o comunitate *(koinōnia)* de bunuri, de viaţă şi de trupuri; dar este clar că, pe parcursul acestui text, presupune tema acestei triple comunităţi: a bunurilor, spunând că amândoi trebuie să uite ce-a adus fiecare în căsnicie; a vieţii celor doi, unul dintre scopuri fiind prosperitatea patrimoniului; în sfârşit, a trupurilor, într-un mod explicit afirmată *(tōn sōmatōn koinōnēsantes)*. Or, comunitatea de bunuri exclude amăgirea, iar bărbatul care îşi face soţia să-l creadă mai bogat decât este are o atitudine necinstită faţă de ea; tot astfel, nu trebuie să se amăgească unul pe altul în privinţa trupurilor lor; el să nu se dea pe faţă cu cinabru, iar ea să nu se sulemenească cu ceruză. În aceasta rezidă adevărata comuniune a trupurilor. În relaţia dintre soţi, atracţia dintre bărbat şi femeie trebuie fie firească, la fel cum se întâmplă la animale: „Zeii au făcut caii fiinţele cele mai plăcute din lume pentru cai, vitele pentru vite, oile pentru oi; la fel, şi oamenilor *(anthropoi)* nu li se pare nimic mai plăcut decât trupul omului despuiat de orice artificiu“[1]. Atracţia naturală trebuie să servească drept origine relaţiilor sexuale dintre soţi şi comunităţii de trupuri pe care ei o formează. *Enkrateia* lui Ischomah respinge toate podoabele deşarte care nu folosesc decât la înmulţirea poftelor şi a plăcerilor.

Se ridică, totuşi, o întrebare: cum poate femeia să se asigure că va fi întotdeauna dorită de soţul ei şi că nu va fi înlocuită de el, într-o bună zi, cu o femeie mai tânără şi mai frumoasă? Tânăra soţie formulează foarte clar această întrebare. Ce trebuie să facă o femeie nu numai pentru a părea, dar şi pentru a fi cu adevărat frumoasă şi a-şi menţine frumuseţea?[2] Într-un mod care nouă ni se poate părea bizar, din nou gospodăria şi administrarea ei vor fi condiţia decisivă a frumuseţii. Oricum, după Ischomah, frumuseţea adevărată a soţiei e îndestul asigurată de ocupaţiile sale gospodă-

---

[1] *Ibid.*, X. 7.
[2] *Ibid.*, X. 9.

reşti, dacă ea le îndeplineşte cum se cuvine. El o sfătuieşte să nu mai stea pe jos, ghemuită ca o sclavă sau lâncedă precum o cochetă. Trebuie să stea în picioare, să supravegheze, să controleze, să meargă din încăpere în încăpere ca să vadă dacă totul estc în bună rânduială; poziția dreaptă şi mişcarea vor oferi corpului ei ținuta, alura care caracterizează, în ochii grecilor, morfologia insului liber (în continuare, Ischomah va demonstra că bărbatul îşi formează puterea de soldat şi de cetățean liber prin participarea sa activă la responsabilitățile unui administrator)[1]. Stăpânei casei i se recomandă să frământe pâinea, să curețe şi să pună în ordine hainele sau lenjeria[2]. În acest fel se formează şi se menține frumusețea trupului; calitatea stăpânirii de sine îşi are, ca pandant fizic, frumusețca. Mai mult, îmbrăcămintea curată şi elegantă a soțici o distinge de slujitorii săi, față de care va avea întotdeauna ascendentul că încearcă să placă de bunăvoie, în loc de a fi silită, precum o sclavă, să se supună şi să suporte constrângerea: Xenofon pare a face aici aluzie la principiul, enunțat în altă parte[3], că plăcerea căpătată cu forța este mult mai puțin plăcută decât cea oferită de soție soțului ei. Aşadar, prin fornele unei frumuseți fizice, strâns legate de statutul său privilegiat şi prin libera voință de a plăcea *(charizesthai)*, stăpâna casei va fi întotdeauna cu totul superioară celorlalte femei din casă.

În acest text închinat artei „masculine“ a conducerii casei -- soție, avere, slujitori – nu se vorbeşte nicăieri, nici aluziv, despre fidelitatea sexuală a soției şi despre faptul că soțul ei trebuie să-i fie singurul partener sexual: este un principiu ncccsar şi asumat ca dinainte acceptat. Referitor la atitudinea cumpătată şi înțelcaptă a soțului, ea nu este niciodată definită ca un monopol, acordat soției, al tuturor activităților sale sexuale. Ceea ce este important în căsnicie, ceea ce este esențial în buna rânduială a casei, unde trebuie să domnească pacea, este ca femeia să-şi poată menține ca soție legitimă situația privilegiată conferită de căsătorie: să nu-i fie prefcrată

[1] *Ibid.*, X, 10.
[2] *Ibid.*, X. 11.
[3] XENOFON, *Hiéron*, I.

o alta, să nu fie detronată din statutul şi demnitatea sa, să nu fie substituită pe lângă soţul ei de o alta, aceasta o preocupă înainte de orice. Pericolul nu rezidă în plăcerea pe care şi-o oferă bărbatul aiurea, ci în rivalităţile care se pot naşte între soţie şi celelalte femei, pentru poziţia în casă şi alte avantaje. Soţul „fidel" *(pistos)* nu este cel care va asocia căsătoria cu renunţarea la orice plăcere sexuală cu altă femeie, ci bărbatul care îi lasă soţiei până la sfârşit privilegiile recunoscute, câştigate prin căsătorie, ale femeii. Aşa văd lucrurile şi soţiilc „înşelate" din tragediile lui Euripide; Medeea protestează contra „infidelităţii" lui Iason: el şi-a luat o soţie de spiţă regală, iar copiii cu aceasta îi vor umili şi-i vor înrobi pe cei pe care Iason i-a avut cu ea[1]. „Trădarea" lui Xouthos o face pe Creusa să deplângă faptul că va trăi „fără copii" şi că, „va sta singură într-o casă pustie"; i se spune că „în casa sa", adică a tatălui ei Erehteu, va intra ca „stăpân fără nume, fără mamă, fiul vreunei sclave oarecare"[2].

Situaţia privilegiată a soţiei, pe care un soţ bun trebuie să o păstreze, este presupusă în actul de căsătorie. Dar acesta nu este obţinut o dată pentru totdeauna şi nu este garantat de vreun angajament moral pe care şi-l ia soţul; chiar şi exceptând cazurile de repudiere sau de divorţ este posibilă o decădere a soţiei din drepturile ei. *Economicul* lui Socrate şi discursul lui Ischomah arată că, dacă înţelepciunea soţului – *enkrateia* sa, dar şi priceperea de cap al familiei – este tot timpul dispus să recunoască privilegiile soţiei, la rândul ei aceasta, pentru a şi le menţine, trebuie să-şi exercite cât poate de bine atribuţiile în casă. Ischomah nu-i făgăduieşte la început soţiei nici „fidelitate sexuală", în sensul în care o înţelegem noi, nici măcar că nu va trebui niciodată să se teamă că el va prefera o altă femeie; dar, aşa cum o asigură că activitatea de stăpână a casei, aspectul şi ţinuta îi vor da mai mult farmec decât slujitoarelor, o asigură şi că în acest fel va putea să rămână în casă şi să-şi menţină situaţia cea mai înaltă până la bătrâneţe. O provoacă aluziv, chiar, la un fel de întrecere cu el în buna conduită şi în so-

[1] EURIPIDE, *Médée*, v. 465 sq.
[2] Id., *Ion*, v. 836 sq.

luționarea problemelor casei; dacă ea poate să câştige, nu mai trebuie să se teamă de nici o rivală, nici măcar de una mai tânără. „Cea mai dulce plăcere pentru tine va fi atunci când, arătându-te mai bună, mă vei face slujitorul tău şi, departe de a-ți fi teamă că îmbătrânind, nu vei mai fi prețuită de mine, eu te voi privi ca pe o tovarăşă de cea mai mare nădejde, iar copiii tăi ca pe o gospodină destoinică şi cu atât mai onorată în casă“[1].

În această etică a căsniciei, „fidelitatea“ prescrisă soțului este aşadar pe de-a-ntregul diferită de exclusivitatea sexuală cerută soției. Ea se referă la păstrarea statutului soției, a privilegiilor şi a întâietății sale în raport cu alte femei. Dacă implică şi o oarecare reciprocitate de conduită între bărbat şi femeie, aceasta este doar în sensul că fidelitatea masculină ar fi reacția nu atât la comportamentul sexual adecvat al femeii – lucru înțeles de la sine – ci a felului în care ea se pricepe să se poarte în casă şi să conducă gospodăria. Aşadar, există o reciprocitate, dar şi o asimetrie fundamentală, pentru că cele două comportamente, deşi recurg unul la celălalt, nu se întemeiază pe aceleaşi exigențe şi nu se conformează unor principii identice. Cumpătarea soțului ține de arta de a conduce, de a se conduce şi de a călăuzi o soție pe care trebuie s-o păstreze şi s-o respecte totodată, fiindcă ea este, în raport cu soțul său, stăpâna supusă a casei.

---

[1] XENOFON, *Économique*, VII, 41-42.

3
Trei politici ale cumpătării

Şi alte texte din secolul al IV-lea şi începutul celui de al III-lea înainte de Christos conțin ideea că legătura matrimonială cere din partea bărbatului cel puțin o anumită formă de moderație sexuală. Mai ales trei dintre aceste texte merită reținute: pasajul consacrat de Platon în *Legi* regulilor şi îndatoririlor celor căsătoriți; o descriere a lui Isocrate asupra felului în care Nicocles îşi duce viața de bărbat căsătorit şi un tratat de economie care i-a fost atribuit lui Aristotel, dar care în mod sigur este redactat de un autor din şcoala sa filosofică. Textele sunt foarte deosebite între ele la nivelul intențiilor: primul constituie un sistem de reglementare autoritară a conduitelor în cadrul cetății ideale; al doilea defineşte stilul de viață personal al unui aristocrat care se respectă pe sine şi îşi respectă semenii; al treilea urmăreşte să fixeze o serie de principii utile conducerii casei pentru un bărbat oarecare. Oricum, nici unul nu dezbate, precum *Economicul* lui Xenofon, modul de existență caracteristic unui proprietar funciar şi, în consecință, nici sarcinile conducerii domeniului pe care ar trebui să le împartă cu soția lui. În pofida deosebirilor ce le despart, cele trei texte par să consolideze şi mai clar decât la Xenofon o cerință similară cu ceea ce s-ar putea numi principiul „dublului monopol sexual"; astfel, ele urmăresc să limiteze, atât pentru bărbat cât şi pentru femeie, activitatea sexuală doar la relația conjugală: ca şi soția, soțul apare ca fiind obligat să nu caute plăcerea decât împreună cu soția sa, ori cel puțin adept al acestei idei. Exigență oarecum simetrică, precum şi tendința de a

considera căsătoria un loc nu numai privilegiat, dar chiar exclusiv al relației sexuale admisibile din punct de vedere moral. Totuşi, lectura acestor texte ne arată că ar fi eronat să proiectăm retrospectiv asupra lor un principiu de „fidelitate sexuală reciprocă", asemănător celui care va servi drept osatură juridico-morală unor forme de mai târziu ale practicii matrimoniale. Aici, îndatorirea sau recomandarea făcută soțului de a avea relațiii sexuale doar cu propria-i soție nu este produsul unui angajament personal față de ea, ci este o reglementare politică deoarece, în cazul legilor platoniciene impuse cu autoritate, sau ca la Isocrate şi Pseudo-Aristotel, omul se impune lui însuşi printr-un fel de autolimitare a propriei puteri.

1. Într-adevăr, în *Legile*, principiul vârstei celei mai potrivite în încheierea căsătoriei (pentru bărbați între douăzeci şi cinci şi treizeci de ani), recomandarea ca urmaşii să fie zămisliți în cele mai bune condiții şi de a nu avea – valabil pentru ambii soți – relații în afara căsătoriei, toate aceste precepte, aşadar, capătă nu înfățişarea unei morale acceptate voluntar, ci a unei reglementări constrângătoare; este adevărat că este în repetate rânduri evidențiată dificultatea de a legifera în această privință[1], precum şi preocuparea ca unele recomandări să nu capete forma unui regulament decât în cazul desfrânării sau atunci când majoritatea oamenilor manifestă absența cumpătării[2]. Oricum, principiile acestei morale sunt întotdeauna direct asociate cu necesitățile Statului, fără a fi vreodată legate de necesitățile interne ale casei, ale familiei şi ale căsniciei: se consideră reuşită acea căsnicie care se face utilă cetății, şi tot în avantajul cetății este ca progenitura să fie „cât mai frumoasă şi mai reuşită posibil"[3]. Căsătorii în care, urmărindu-se proporții folositoare statului, se evită ca cei bogați să se însoare cu fete bogate[4], controale minuțioase care supraveghează dacă tinerele pe-

---

[1] *Lois*, VI, 773 c şi e.
[2] *Ibid.*, VI, 785 a.
[3] *Ibid.*, VI. 783 c; cf. IV, 721 a; VI, 773 b.
[4] *Ibid.*, VI, 773 a-e.

rechi se pregătesc cum se cuvine pentru funcția lor procreatoare[1] și soții respectă prescripția, sub amenințarea pedepsei, de a nu avea raporturi sexuale decât cu soția legitimă pe tot parcursul vârstei optime de procreație[2]; toate aceste lucruri, asociate cu structurile caracteristice ale cetății ideale, sunt destul de îndepărtate de un stil de cumpătare întemeiat pe urmărirea liber consimțită a moderației[3].

Să remarcăm, totuși, că Platon nu-i acordă legii decât o încredere destul de limitată când se pune problema reglementării conduitei sexuale. El nu crede că legea ar putea avea efectul dorit dacă nu se folosesc și alte metode în afară de prescripții și de sancțiunile care urmăresc controlarea unor pofte atât de violente[4]. Aici este nevoie de instrumente de persuasiune mai eficiente, iar Platon enumeră patru. Opinia publică: Platon are în vedere incestul; oare de ce, se întreabă el, individul nu simte nici o dorință față de frații și surorile sale, ori față de fiii sau fiicele sale, oricât de frumoși ar fi aceștia? Răspunsul este că a tot auzit, de când se știe, că aceste acte sunt „urâte de zei“; ar trebui, așadar, ca referitor la toate actele sexuale condamnabile „glasul public unanim“ să fie învestit cu un „caracter religios“[5]. Gloria: Platon dă exemplul atleților care, din dorința de a-și înfrânge adversarii în întrecerile sportive, se supun unui regim de strictă abstinență, fără să se atingă nici de femei, nici de băieți pe tot parcursul antrenamentului: victoria asupra dușmanilor interiori, adică a poftelor, este mai frumoasă decât cea câștigată împotriva adversarilor[6]. Onoarea ființei umane: Platon oferă un exemplu care va fi adeseori citat mai târziu; este vorba de animalele care formează grupuri, dar fiecare trăiește printre semeni

[1] *Ibid.*, VI, 784 a-c.

[2] *Ibid.*, VI, 784 d-e.

[3] A se reține că o dată depășită limita de vârstă pentru procreație, „cei ce vor trăi în castitate *(sōphronōn kai sōphronousa)* vor fi cinstiți de cei din jur, iar ceilalți vor avea parte de o reputație contrară, ba, mai mult, vor fi dezonorați“ (VI, 784 e).

[4] *Ibid.*, VIII, 835 e.

[5] *Ibid.*, VIII, 838 a-838 e.

[6] *Ibid.*, VIII, 840 a-c.

„în abstinență“ fără a se împrcuna cu alții; când ating vârsta împreunării, se separă de restul şi formează perechi care dăinuie. Remarcăm faptul că acest soi de relație animală nu este propusă ca un principiu natural universal, ci mai curând ca o provocare de care oamenii ar trebui să țină cont: oare chemarea aceasta n-ar determina ființele raționale să se dovedească „mai virtuoase decât animalele?“[1]. Pudoarea: rărind activitățile sexuale, ca „ar slăbi despotismul poftelor“; fără să le fie interzise plăcerile, cetățenii ar trebui „să învăluie în mister asemenea acte“ şi să suporte, dacă le fac în văzul semenilor, „o dezonorare“, aceasta potrivit unei „obligații create de obiceiuri şi legi nescrise“[2].

Legislația lui Platon postulează o exigență egală atât pentru femeie cât şi pentru bărbat, deoarece ei trebuie să aibă un anumit rol într-un scop comun – cel de părinți ai viitorilor cetățeni – şi sunt supuşi la fel aceloraşi legi, care le impun aceleaşi restricții. Trebuie totuşi să remarcăm că această simetrie nu înseamnă în nici un caz că soții ar fi constrânşi la „fidelitate sexuală“ printr-o legătură personală intrinsecă relației matrimoniale ce ar constitui un angajament reciproc. Simetria nu se întemeiază pe o relație directă şi reciprocă între ei, ci pe un element mai presus de ei: principiile şi legile cărora amândoi trebuie să li se supună în egală măsură. Desigur, ei o fac în mod liber consimțit, dintr-o convingere interioară, dar aceasta nu implică un ataşament între ei; este vorba de respectul față de lege, sau de preocuparea față de sine, de reputație sau de onoare. Raportul individului cu sine însuşi şi cu cetatea, sub forma respectului sau a pudoarei, a onoarei ori a gloriei, şi nu raportul cu celălalt este cel care impune constrângerea.

Este remarcabil faptul că în formularea legii referitoare la „opțiunile iubirii“, Platon ne propune două enunțări posibile. Potrivit primeia, îi este interzis oricărui individ să aibă relații cu o femeie de familie bună – liberă ca stare socială, dar fără a-i fi soție legitimă –, să procreeze în afara căsătoriei şi să elimine în trupul bărbaților „printr-o perversiune a naturii“ o „sămânță sterilă“. Cealaltă enun-

---

[1] *Ibid.*, VIII, 840 d-e.
[2] *Ibid.*, VIII, 841 a-b.

țare repetă, sub o formă absolută, interzicerea iubirilor între bărbați; și postulează că relațiilor extraconjugale trebuie pedepsite doar în cazul în care nu rămân neștiute de „toți, bărbați și femei“[1].

Adevărul este că dubla obligație de limitare a activităților sexuale la căsătorie se referă la echilibrul cetății, la moralitatea publică, la condițiile unei procreații reușite, și nu la obligațiile reciproce presupuse de relațiile dintre soți.

2. Textul lui Isocrate, care are forma unei cuvântări a lui Nicocles adresată concetățenilor săi, asociază în mod limpede considerațiile pe tema cumpătării și a căsătoriei cu exercitarea puterii politice. Discursul este ecoul celui adresat de Isocrate lui Nicocles, la puțină vreme de la urcarea acestuia pe tron: oratorul îi făcea atunci tânărului bărbat recomandări în privința comportamentului său personal și a conducerii cetății, prescripții privite ca un tezaur de înțelepciune din care trebuia să se inspire toată viața. Discursul lui Nicocles este structurat ca o comunicare a monarhului, care îi învață pe supușii săi ce atitudine trebuie să aibă în raport cu el. Prima parte a textului este menită justificării acestei puteri: meritele regimului monarhic, drepturile familiei domnitoare și calitățile personale ale suveranului; sunt înfățișate apoi obediența și devotamentul datorate de cetățeni conducătorului lor: în virtutea propriilor sale merite, acesta poate cere supunerea cetățenilor pe care îi conduce. Nicocles va oferi o dezvoltare pe larg a calităților pe care și le recunoaște: echitatea, *dikaiosunē*, evidentă în administrarea finanțelor, a jurisdicției penale și în bunele relații încheiate sau reluate cu alte puteri din afara cetății[2]; urmează *sōphrosunē*, cumpătarea, văzută exclusiv ca o stăpânire a plăcerilor sexuale. Această moderație o explică prin formele și motivele aflate într-o relație directă cu suveranitatea exercitată de el.

---

[1] *Ibid.*, VIII, 841 c-d. În prima formulare a legii, Platon pare a spune că unui bărbat căsătorit nu-i sunt interzise decât femeile „libere“ și de „familie bună“, oricum, aceasta e traducerea lui Dies. În interpretarea lui Robin, legea nu se aplică decât bărbaților liberi și de familie bună.

[2] ISOCRATE, *Nicoclès*, 31-35.

În ultimul rând, vorbeşte despre urmaşii săi şi despre nevoia de a avea un neam fără bastarzi care să poată pretinde strălucirea unui sânge nobil şi continuitatea unei genealogii care vine de la zei: „Nu aveam, despre copiii aduşi pe lume, aceleaşi păreri ca ale celor mai mulți dintre regi: nu consideram ca unii să aibă o origine obscură, iar alții una nobilă, iar copii lăsați în urma mea să fie şi bastarzi şi legitimi; după părerea mea, toți trebuie să aibă aceeaşi origine, atât din partea tatălui cât şi a mamei, printre muritori până la Evagoras, tatăl meu, printre semizei până la fiul lui Eac, printre zei până la Zeus şi nici unul dintre urmaşii mei nu trebuie să fie lipsit de o asemenea origine"[1]. Un alt motiv de cumpătare pentru Nicocles este legat de continuitatea şi omogenitatea dintre conducerea unui stat şi cea a unei case. Continuitatea este exprimată în două feluri: potrivit principiului că toate asocierile *(koinōniai)* încheiate cu semenul tău trebuie respectate; Nicocles nu vrea să fie ca acei bărbați care respectă alte angajamente, dar nu şi pe cele făcute cu soțiile lor, cu care, totuşi, au făcut o asociere pe viață *(koinōnia pantos ton biou)*: dacă se presupune că nu trebuie să înduri neplăceri din partea soției, nu trebuie să-i provoci nici ei suferință pentru împlinirea plăcerilor tale; un suveran drept să fie drept şi cu propria-i soție[2]. Există continuitate şi izomorfism şi între orânduiala din casa monarhului şi ordinea în guvernarea publică: „Suveranii buni trebuie să se străduie pentru ca spiritul de armonie şi înțelegere să fie pretutindeni prezent, nu numai în statele pe care le conduc, ci şi în propria lor casă, precum şi pe pământurile lor; întreagă această înfăptuire necesită stăpânire de sine şi dreptate"[3].

Relația dintre cumpătare şi putere, despre care Nicocles vorbeşte pe parcursul întregului text, este considerată în special ca o relație esențială între stăpânirea de sine, potrivit principiului formulat încă din primul discurs, cel destinat lui Nicocles: „Exercită-ți autoritatea asupra ta *(archē sautou)* cât şi asupra altora şi gândeşte-te că pentru un rege comportarea cea mai vrednică este să

---

[1] *Ibid.*, 42.
[2] *Ibid.*, 40.
[3] *Ibid.*, 41.

nu devină sclavul nici unei plăceri şi să le poruncească poftelor sale şi mai mult decât compatrioţilor“[1]. Nicocles începe prin a demonstra că deţine stăpânirea de sine ca o condiţie morală pentru a-i domina pe alţii. Contrar altor suverani, el nu a profitat de privilegiul puterii sale pentru a lua cu forţa femei şi copii; şi-a adus aminte câţi bărbaţi ţin la soţiile şi la copiii lor şi câte crize politice şi răzvrătiri porniseră de la asemenea abuzuri de putere[2]; aşadar, a fost cât se poate de atent să nu i se poată reproşa acest lucru: din ziua în care a căpătat puterea supremă, n-a mai avut nici o relaţie fizică „cu altcineva decât cu soţia sa“[3]. El are, totuşi, raţiuni mai pozitive de a fi cumpătat. Mai întâi, doreşte să fie pentru concetăţenii săi o pildă, dar de la ei nu se aşteaptă să aibă o fidelitate sexuală asemănătoare cu a sa; aparent, nu intenţionează să facă din exemplul său o regulă generală; cumpătarea moravurilor sale să fie percepută ca un îndemn general la virtute şi o pildă împotriva delăsării, care este întotdeauna dăunătoare pentru un stat[4]. Acest principiu de analogie globală între moravurile principelui şi cele ale poporului este enunţat în discursul către Nicocles: „Oferă propria ta moderaţie drept pildă celorlalţi, ţinând minte tot timpul că moravurile *(ēthos)* unui popor se aseamănă cu cele ale conducătorului său. Vei avea o probă a autorităţii tale regale când vei vedea că supuşii tăi au căpătat o mai mare îndestulare şi moravuri mai civilizate *(enpōreterous kai sōphronesterous gignomenous)* datorită activităţii tale *(epimeleia)*“[5]. Nicocles nu se limitează la a determina poporul său să-i semene; el vrea, fără ca aceasta să pară o contradicţie, să se diferenţieze de ceilalţi, de elită şi chiar de cei mai virtuoşi. Aceasta înseamnă, în acelaşi timp, formula morală a exemplului (a fi un model pentru toţi, ajungând cel mai bun dintre cei

[1] *Nicoclès*, 29.

[2] *Nicoclès*, 36. Despre această temă destul de frecventă, vezi Aristotel, *Politique*, V, 1311 a-b. Isocrate evidenţiază totuşi toleranţa poporului faţă de conducătorii care-şi satisfac plăcerile pretutindeni, dar stăpânesc cu dreptate (*ibid*., 37).

[3] *Ibid.*, 36.

[4] *Ibid.*, 37.

[5] *Nicoclès*, 31.

mai buni), dar şi formula politică a competiţiei pentru puterea personală într-o aristocraţie, precum şi un temei trainic al domniei înţelepte şi cumpătate (a fi înzestrat, în ochii poporului, cu mai multă virtute decât cei virtuoşi): „Am observat că cei mai mulţi dintre bărbaţi sunt stăpâni pe faptele lor, dar că cei mai buni se lasă înfrânţi de dorinţele stârnite în ei de băieţi şi de femei. Am vrut să demonstrez că sunt în stare de fermitate şi menirea mea era s-o impun nu numai mulţimii, ci şi celor mândri de virtutea lor“[1].

Trebuie să fie bine înţeles, totuşi, că această virtute, având rol de pildă şi evidenţiind o superioritate, nu-şi extrage valoarea politică din simplul fapt că este un comportament onorabil din perspectiva tuturor. De fapt, ea le indică supuşilor forma de relaţie pe care principele o are cu sine însuşi: este un element politic important, fiindcă relaţia cu sinele nuanţează şi reglează exercitarea puterii principelui asupra celorlalţi. Această relaţie este importantă în sine, prin ecoul vizibil prin care se manifestă şi prin suportul raţional care o garantează. De aceea, Nicocles spune că a sa *sōphrosunē* a fost privită de toţi ca o încercare; există, cu adevărat, circumstanţe şi vârste la care nu este greu să arăţi că poţi fi drept şi că te poţi dispensa de avere sau de plăceri, dar a ajunge la putere în plină tinereţe şi a da dovadă de cumpătare este o încercare care îţi subliniază calităţile[2]. Mai mult decât atât, arată că virtutea nu este o calitate a firii sale, ci este datorată raţiunii *(logismos)*: el nu se comportă adecvat în virtutea circumstanţelor sau a hazardului[3], ci într-un mod voluntar şi consecvent.

Moderaţia principelui, încercată în cea mai primejdioasă dintre situaţii, serveşte astfel la încheierea unui fel de pact între cârmuitor şi supuşi: i se supun lui, celui care este stăpân pe sine. Li se poate cere obedienţă dacă virtutea principelui este garantată; el e capabil să modereze puterea exercitată asupra altora prin controlul instituit asupra sa. Aşa se şi încheie pasajul în care Nicocles, încheind discursul despre el, oferă un argument spre a-şi convinge supuşii

---

[1] *Nicoclès*, 39.
[2] *Ibid.,* 45.
[3] *Ibid.,* 47.

să i se supună: „Am insistat atât asupra mea [...] pentru ca voi să nu mai aveți nici un motiv de a nu-mi împlini de bunăvoie şi cu sârg sfaturile şi recomandările pe care vi le voi adresa“[1]. Relația principelui cu sine şi modul în care se instituie ca subiect moral constituie o piesă însemnată în edificiul politic; austeritatea este o parte a sa şi contribuie la durabilitatea sa. Principele, şi el, trebuie să practice o asceză şi s-o exercite asupra sa: „În definitiv, nu există atlet pentru care întărirea corpului să fie o îndatorire la fel de mare ca aceea de întărire a sufletului pentru un suveran, fiindcă recompensa oferită de jocuri nu înseamnă nimic pe lângă aceea pentru care voi, principii, luptați zi de zi“[2].

3. În ce priveşte *Economicul* atribuit lui Aristotel, se ştie ce probleme de datare ridică. Textul format din cărțile I şi II este recunoscut într-un mod destul de general ca „important“ – fie că a fost realizat după note de un discipol apropiat lui Aristotel, fie că e opera uneia dintre primele generații de peripateticieni. Oricum, pentru moment, ne vom lipsi de partea a III-a, sau cel puțin de textul latin, vizibil mult mai târziu, considerat ca o „versiune“ sau o „adaptare“ a cărții a treia, „pierdută“. Mai scurtă şi infinit mai puțin bogată decât scrierea lui Xenofon, cartea I se prezintă ca o reflecție asupra artei *(technē)* economiei; e destinată a stabili, în cadrul gospodăriei, îndrumări privind „achiziția“ şi „valorificarea“ *(ktēsasthai, chrēsasthai)*[3]. Textul se prezintă ca o artă de a guverna, mai puțin lucrurile, cât oamenii; aceasta, conform unui principiu formulat în altă parte de Aristotel şi anume că în *Economicul* se arată un interes mai mare persoanelor decât bunurilor neînsuflețite[4]; de fapt, tratatul consacra cele mai însemnate prevederi (fără a lăsa, ca la Xenofon, un spațiu prea mare tehnologiei culturilor) îndatoririlor de conducere, de supraveghere şi de control. E un ma-

[1] *Ibid.*, 47.

[2] Către *Nicoclès*, 11. Tema virtuții particulare a suveranului, ca problemă politică, ar merita ea singură un studiu.

[3] PSEUDO-ARISTOTEL, *Économique*, I, 1, 1, 1343 a.

[4] ARISTOTEL, *Politique*, I, 13, 125 q-b.

nual al stăpânului care, în primul rând, trebuie „să aibă grijă" *(epimelein)* de soția sa[1].

Această scriere pune în mişcare aproape aceleaşi valori ca şi tratatul lui Xenofon: elogiul agriculturii (spre deosebire de meseriile meşteşugăreşti, este capabilă să formeze indivizi „virili"); recunoaşterea caracterului său absolut necesar şi de bază, conform naturii şi valorii sale constitutive pentru cetate[2]. Multe elemente, însă, poartă şi amprenta lui Aristotel, îndeosebi stăruința asupra înrădăcinării naturale a relației matrimoniale şi specificitatea formei sale în societatea umană.

Întovărăşirea *(koinōnia)* bărbatului cu femeia este înfățişată de autor drept ceva care există „prin natură" şi în privința căreia vom afla pilde şi în viața animalelor: „Uniunea lor corespunde unei necesități absolute"[3]. Teza este recurentă la Aristotel, fie că o regăsim în *Politica*, unde această necesitate este direct legată de procreație[4], sau în *Etica nicomahică*, unde omul este prezentat ca o ființă în mod natural „syndyastică" ce merită să trăiască în cuplu[5]. Autorul *Economicului* consideră despre *koinōnia* că are trăsături specifice, care la speciile de animale nu se întâlnesc: nu pentru că la animale nu ar exista forme de asociere care merg dincolo de simpla împreunare pentru înmulțire[6], ci pentru că, la oameni, scopul legăturii dintre bărbat şi femeie nu interesează doar ființa", – potrivit unei specificări importante la Aristotel – dar şi „mulțumirea de sine", satisfacția *(einai, eu einai)*. La oameni, existența cuplului permite, de-a lungul întregii vieți, într-ajutorarea; cât despre progenitură, ea nu asigură doar supraviețuirea speciei, ci serveşte „propriul interes al părinților", deoarece „atinşi de slăbiciunea bătrâneții, grija pe care au arătat-o când erau în putere unor ființe slabe şi neajutorate le este întoarsă de către acestea, care au deve-

---

[1] PSEUDO-ARISTOTEL, *Économique*, I, 3, 1, 1343 b.
[2] *Ibid.*, I, 2, 1-3, 1343 a-b.
[3] *Ibid.*, I, 3, 1, 1343 b.
[4] Aristotel, *Politique*, I, 2, 1252 a.
[5] Aristotel, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 12, 7, 1162 a.
[6] PSEUDO-ARISTOTEL, *Économique*, I, 3, 1, 1343 b.

nit puternice“[1]. Pentru acest plus de trai mai bun a lăsat natura bărbatul şi femeia aşa cum sunt; în scopul vieții comune „a orânduit ea cele două sexe“. Primul este puternic, al doilea prudent şi temător; unul aduce bunurile acasă, celălalt veghează asupra lor; unul le asigură hrana copiilor, celălalt îi creşte şi le formează caracterul. Într-un fel, natura a programat economia gospodăriei şi atribuțiile fiecăruia dintre soți. Autorul mai adaugă, plecând de la principiile aristotelice, schema unei descrieri tradiționale, în privința căreia Xenofon dăduse mai înainte un exemplu.

Imediat după această analiză a complementarităților fireşti, autorul *Economicului* începe să discute despre problema comportamentului sexual. Este un pasaj scurt, eliptic şi merită să fie reprodus aici în întregime: „Prima datorie este de a nu făptui nici o nedreptate, astfel nici tu însuți nu vei îndura vreuna. Spre aceasta trebuie să tindă morala comună: femeia să nu aibă a suferi nedreptatea, căci ea este în casă, aşa cum spun pitagoricienii, ca o persoană tolerată şi luată din căminul său. Ar fi o nedreptate din partea soțului față de ea să aibă legături nelegitime *(thuraze sounousiai)*“[2]. Nu ne surprinde deloc faptul că nu se aminteşte nimic despre comportamentul femeii; regulile sunt binecunoscute şi, oricum, aici este vorba de un manual al stăpânului: comportamentul lui este cel adus în discuție. Remarcăm că nu se pomeneşte nimic – ca şi la Xenofon – despre cum ar trebui să fie conduita sexuală a soțului față de soție, despre îndeplinirea îndatoririlor de soț, sau despre consemnele de pudoare. Esențialul, însă, este în altă parte.

De reținut este în primul rând că textul situează foarte limpede chestiunea relațiilor sexuale în cadrul general al relațiilor de echitate dintre soți. Care sunt aceste relații? Ce formă trebuie să aibă ele? În ciuda a ceea ce afirmă textul, ceva mai înainte, asupra necesității de a se determina genul de „relație“ *(homilia)* dintre bărbat şi femeie, în *Economic* nu se aminteşte nimic despre forma sa generală şi principiul său. În alte texte, îndeosebi în *Etica nicomahică* şi *Politica*, Aristotel oferă un răspuns la această chestiune când

[1] *Ibid.*, I, 3, 3, 1343 b.
[2] PSEUDO-ARISTOTEL, *Économique*, I, 4, 1, 1344 a.

dezbate natura politică a legăturii conjugale – adică tipul de autoritate exercitată. Pentru el, între bărbat şi femeie relaţia este, în mod evident, de inegalitate, fiindcă rolul bărbatului este de a conduce femeia (dacă din felurite motive lucrurile s-ar întâmpla invers, ar fi „împotriva naturii“)[1]. Cu toate acestea, este necesar să se opereze distincţie între această inegalitate şi altele trei: cea care diferenţiază stăpânul de sclavă (soţia este o fiinţă liberă), cea care deosebeşte tatăl de copii (ea face posibilă o autoritate de tip regal) şi cea care-i diferenţiază, într-o cetate, pe cetăţenii care comandă de cei comandaţi. Dacă autoritatea soţului asupra soţiei este mai limitată decât în cadrul primelor două relaţii, ea nu are caracterul de provizorat din relaţia „politică“ în sensul strict al termenului, adică din relaţia dintre cetăţenii liberi ai unui stat; într-o organizare liberă, cetăţenii comandă şi sunt comandaţi pe rând, în timp ce în casă, bărbatul îşi păstrează superioritatea tot timpul[2]. Inegalitate între fiinţe libere, dar definitivă şi întemeiată pe o diferenţă de natură. În acest sens, forma politică a relaţiei dintre soţi va fi aristocraţia: o guvernare în care întotdeauna domină cel mai bun, dar în care fiecare îşi capătă partea sa de autoritate, rolul şi funcţiile, potrivit meritelor şi valorii sale. Aşa cum se spune în *Etica nicomahică*, „puterea soţului exercitată asupra soţiei are un caracter aristocratic; este proporţională cu îndemânarea *(kat'axian)* cu care-şi exercită soţul autoritatea în domeniile unde trebuie ca bărbatul să poruncească“; aceasta antrenează efectul, ca în orice guvernare aristocratică, ca soţiei să-i revină partea pentru care este competentă (dacă ar voi să facă totul singur, bărbatul şi-ar transforma puterea într-o „oligarhie“)[3]. Raportarea la soţie se instituie astfel ca o problemă de echitate direct asociată cu natura „politică“ a relaţiei matrimoniale. Între tată şi fiu, se afirmă în *Marea morală*, raportul nu poate fi de egalitate, mai ales dacă fiul încă n-a devenit independent, deoarece el nu este decât „o parte din tatăl său“; nici între stăpân şi servitori nu poate fi vorba de egalitate, cu condiţia să fie înţeleasă

---

[1] ARISTOTEL, *Politique*, I, 12, 1259 b.
[2] ARISTOTEL, *Politique*, I, 12, 1259 b.
[3] ARISTOTEL, *Éthique à Nicomaque*, VII, 10, 1152 a.

ca o justiție „internă și în exclusivitate economică". Nu la fel stau lucrurile în cazul femeii: ea este și va fi întotdeauna inferioară bărbatului, iar egalitatea care trebuie să existe în căsnicie între parteneri nu poate fi aceeași care se instituie între cetățeni; totuși, dată fiind asemănarea dintre ei, bărbatul și femeia trebuie să se afle într-un raport mult apropiat de echitatea politică[1].

În fragmentul din *Economicul* unde este vorba de comportamentul sexual al soțului, se pare că autorul se referă la o formă de justiție complet diferită; evocând o afirmație pitagoreică, el afirmă că „în casă femeia este ca o persoană tolerată și luată din căminul său". Totuși, considerând lucrurile cu mai multă atenție, observăm că referirea la statutul „tolerat" – și în genere la faptul că femeia este născută în alt cămin și că în casa soțului său nu este „la ea acasă" – nu e menită să definească tipul de raporturi existente, în majoritatea cazurilor, între un bărbat și soția lui. Acestea, în forma lor pozitivă și în conformitate cu dreptatea bazată pe inegalitate, fuseseră evocate indirect în pasajul precedent. Se poate crede că autorul, vorbind despre statutul de persoană tolerată, reamintește că soția nu poate cere, fapt presupus chiar de căsătorie, fidelitate sexuală soțului său; există, însă, în situația femeii măritate un motiv pentru care soțul ar trebui să manifeste reținere și limitare; este vorba tocmai de poziția sa de vulnerabilitate care o supune voinței soțului, ca tolerată luată din casa unde s-a născut.

În ce privește natura faptelor nedrepte, nu este deloc ușor să fie definite, după textul din *Economicul*. Sunt *thuraze sunousiai*, „frecventări în afara casei". Cuvântul *sunousiai* poate avea sensul de împreunare sexuală, dar și de „legătură", de „frecventare". Dacă ar fi să-i dăm un sens strict, cuvântul ar însemna orice act sexual făptuit „în afara casei" care s-ar constitui față de soție ca o nedreptate: pretenție care pare destul de puțin credibilă într-un text aducând mult cu morala curentă. Dacă, în schimb, cuvântului *sunousia* i se dă înțelesul mai general de „relație", este limpede de ce ar decurge din aceasta o nedreptate în exercitarea unei puteri care tre-

[1] ARISTOTEL, *Grande morale*, I, 31, 18.

buie să-i dea fiecăruia, după merit, valoarea şi statutul său: o legătură în afara căsătoriei, un concubinaj şi, eventual, copii nelegitimi sunt tot atâtea grave nesocotiri ale respectului datorat soției; orice, în relațiile sexuale ale soțului, pune în pericol poziția privilegiată a femeii în conducerea aristocratică a gospodăriei, este un mod de a compromite necesara, indispensabila echitate. Astfel descifrată, formula din *Economicul* nu este prea departe, în forța ei concretă, de ceea sugerează Xenofon când Ischomah îi promitea soției sale ca, dacă se va comporta bine, să nu aducă nici o un fel de prejudiciu privilegiilor şi statutului său[1]. Trebuie reținut că temele care apar mai departe sunt foarte apropiate de ideile lui Xenofon: răspunderea soțului în educarea morală a soției şi considerarea podoabelor *(kosmēsis)* ca o amăgire care nu are ce căuta între soți. Dar, în vreme ce Xenofon face din cumpătarea soțului un comportament specific stăpânului casei, atent şi înțelept, textul aristotelic pare :ı o înscrie în jocul multiplu al feluritelor forme de justiție care trebuie să ordoneze raporturile oamenilor în societate.

Ar trebui să reperăm exact comportamentele sexuale îngăduite ori prohibite de autorul *Economicului* soțului care este dispus să aibă o bună conduită. Aparent, cumpătarea sa, oricare ar fi forma ei exactă, nu decurge din legătura personală dintre soți şi că lui nu îi este cerută cu necesitate, precum i se pretinde soției, o strictă fidelitate. El atribuie soției sale un privilegiu, în contextul unei repartiții inegale a puterii şi a funcțiilor; printr-o atitudine liber consimțită – întemeiată pe interes sau înțelepciune – se va pricepe, aşa cum se pricepe administratorul unei puteri aristocratice, să recunoască ceea ce i se cuvinte fiecăruia. Cumpătarea soțului este aici o etică a puterii exercitate, dar ea se reflectă ca una dintre formele echității. Este un mod formal de a determina raportul dintre soți, precum şi locul celor două calități ale lor. Trebuie să avem în vedere că un asemenea mod de considerare a legăturilor conjugale nu

---

[1] Este de remarcat că Iscomah vorbeşte despre situațiile de rivalitate stârnite de relațiile cu servitoarele din casă. Aici relațiile din exterior reprezintă o amenințare.

excludea în nici un fel necesitatea recunoscută a prieteniei. *Etica nicomahică* are toate aceste elemente – echitatea, inegalitatea, virtutea, forma conducerii aristocratice. Cu ajutorul lor Aristotel defineşte caracterul specific al prieteniei soţului faţă de soţie, acea *philia* „pe care o aflăm în conducerea aristocratică... Ea este pe măsura calităţii; cel mai bun posedă superioritatea privilegiilor şi, de altfel, fiecare capătă din ea ceea îi este potrivit. La fel este şi caracterul echităţii“[1]. Mai departe, Aristotel adaugă: „A cerceta care trebuie să fie comportamentul soţului faţă de soţie, şi în general acela a prietenului faţă de prieten, înseamnă în mod evident a cerceta cum sunt respectate regulile echităţii“[2].

*

Aflăm, aşadar, în gândirea greacă din perioada clasică a Antichităţii, elementele unei morale a căsătoriei care pare a cere din partea ambilor soţi acelaşi soi de renunţare la orice activitate sexuală în afara legăturii matrimoniale. Unii cred că regula unei practici sexuale doar conjugale, impusă femeii, în principiu, prin statutul său şi legile cetăţii şi ale familiei, este aplicabilă şi bărbaţilor; oricum, aceasta este lecţia care pare a fi concluzia *Economicului* lui Xenofon şi a textului redactat de Pseudo-Aristotel, sau a unor pasaje din Platon şi Isocrate. Acestea pot apărea ca izolate în contextul unei societăţi în care nici legile, nici tradiţiile nu presupu-

---

[1] ARISTOTEL, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 11,4, 1161 a.

[2] *Ibid.*, VIII, 12, 8, 1162 a. Despre raporturile dintre *philia* şi căsătorie la Aristotel, cf. J. -Cl. Fraisse, *Philia, la notion d'amitié sur la philosophie antique* (Paris, 1974). De remarcat că în cetatea ideală, descrisă de Aristotel în *Politica*, relaţiile dintre soţi sunt caracterizate într-un mod destul de apropiat de cel al lui Platon. Îndatorirea de a procrea va înceta când părinţii sunt prea în vârstă: „În anii care-au mai rămas de trăit, nu vor mai avea loc raporturi sexuale decât din raţiuni clare de sănătate sau din vreo altă cauză asemănătoare; în ce priveşte relaţiile «soţului cu o altă femeie, sau ale soţiei cu un alt bărbat», ele vor fi considerante ca dezonorante *(mē kalon)*, iar aceasta fără excepţie cât timp durează căsătoria şi se cheamă soţ şi soţie. “ Greşeală care, din raţiuni uşor de înţeles, va avea urmări legale – *atimia* dacă e înfăptuită „în perioada când poate avea loc procreaţia“ (*Politica*, VIII, 16, 1135 a-1336 b).

neau asemenea exigențe. Este adevărat. Dar nu pare posibil a fi considerate schița unei etici a fidelității conjugale reciproce, ca şi începutul unei codificări a căsniciei căreia creştinismul îi va conferi o formă universală, o valoare imperativă şi suportul unui întreg sistem instituțional.

Şi aceasta din mai multe rațiuni. În cetatea platoniciană, în care există legi unice valabile deopotrivă pentru toți, cumpătarea pretinsă soțului nu are nici aceleaşi cauze, nici aceleaşi forme precum aceea cerută de la femeie: acestea din urmă decurg direct dintr-o situație de drept şi dintr-o dependență statutară care o situează pe femeie sub autoritatea soțului; în schimb, prima depinde de o alegere, de dorința de a conferi vieții sale o anume formă. Într-un fel, este o chestiune de stil: bărbatul este chemat să-şi modereze comportamentul conform stăpânirii pe care vrea s-o exercite asupra lui însuşi şi asupra altora. Astfel că această austeritate se înfățişează – cum este cazul la Isocrate – sub forma unui rafinament a cărui valoare exemplară nu are forma unui principiu universal; de aici rezultă şi faptul că renunțarea la orice relație în afara celei conjugale nu este explicit formulată de Xenofon, nici chiar de Pseudo-Aristotel, iar la Isocrate nu ia înfățişarea unui angajament definitiv, ci mai curând a unui act de eroism.

Mai mult decât atât, fie că recomandarea este simetrică (la Platon) sau nu, cumpătarea pretinsă soțului nu se articulează pe natura caracteristică şi pe forma proprie a relației conjugale. Pentru un bărbat căsătorit, este bine ca activitatea lui sexuală să accepte unele restricții şi o oarecare măsură. Dar este o cerință impusă de statutul bărbatului căsătorit, nu de relația cu soția: căsătorit aşa cum a stabilit cetatea platoniciană, potrivit formelor determinate de ea pentru a-i asigura cetățenii de care are nevoie; căsătorit şi având, în această calitate, de condus în numele cetății o casă care să prospere şi să fie pentru toți o imagine şi o garanție a bunei conduceri (Xenofon şi Isocrate); căsătorit şi silit să aplice, în formele inegalității proprii căsătoriei şi naturii femeii, regulile echității (Aristotel). Nimic din toate acestea nu presupune absența sentimentelor personale, a ataşamentului, a afecțiunii şi dorinței de a

se ajuta reciproc. Trebuie bine înțeles, însă, că această *sōphrosunē* nu este niciodată necesară față de soție și în relația care-i leagă ca indivizi. Soțul și-o datorează sieși, deoarece situația de căsătorit îl situează în interiorul unui joc deosebit de obligații sau exigențe în care este vorba de renumele și de bogăția sa, de relațiile cu ceilalți, de prestigiul său în cetate, de dorința de a avea o viață bună și frumoasă.

În acest caz, se poate înțelege de ce cumpătarea bărbatului și virtutea femeii se pot înfățișa ca două cerințe simultane, ce decurg din felul și formele specifice căsătoriei, dar chestiunea practicii sexuale ca element esențial al vieții conjugale aproape că n-a fost ridicată. Mai târziu, relațiile sexuale dintre soți, forma pe care o vor lua, gesturile permise, respectarea pudorii, dar și intensitatea legăturilor manifestată și resimțită, vor fi subiecte importante de meditație; viața sexuală a soților va oferi ocazia, în pastorala creștină, unei codificări de multe ori foarte amănunțită; încă din vremea sa, Plutarh ridicase problema nu doar sub forma relațiilor sexuale, ci și a semnificației lor afective; el evidențiase importanța plăcerii reciproce pentru atașamentul reciproc al soților. Trăsătura caracteristică a acestei noi etici va fi nu numai consemnul adresat atât femeii, cât și bărbatului de a nu avea decât un singur partener sexual – partenerul conjugal –, dar și faptul că activitatea lor sexuală va fi considerată ca un element esențial, decisiv și foarte delicat al relației lor personale. Nimic de acest fel nu apare în gândirea morală a secolului al IV-lea; nu vrem să spunem prin aceasta că plăcerile sexuale erau prea puțin semnificative în viața matrimonială a grecilor și pentru armonia perechii: doar că este vorba de o altă chestiune. Pentru a înțelege constituirea conduitei sexuale ca problemă morală, trebuie evidențiat că nu întreg comportamentul sexual al ambilor soți era examinat în gândirea greacă pornind de la relația lor personală. Ceea ce se întâmpla între ei căpătau importanță de îndată ce venea vorba despre copii; în afară de aceasta, viața lor sexuală împreună nu făcea obiectul meditației și al sfaturilor: condiția problematizării se afla în cumpătarea pe care trebuiau să o arate, din motive și în forme potrivite sexului și statutu-

lui fiecăruia. Moderația nu era o chestiune comună, din pricina căreia să-şi facă griji unul pentru altul. Suntem atât departe de pastorala creştină, unde fiecare soț va fi responsabil de castitatea celuilalt, prin aceea că nu-l va stârni să făptuiască păcatul trupesc -- fie prin cerințe prea impudice, fie prin refuzuri prea severe. La moraliştii greci din perioada clasică, cumpătarea le era recomandată celor doi parteneri ai vieții matrimoniale; dar, la fiecare dintre ei, ea ținea de un mod diferit de raportare la sine. Virtutea femeii era corelativul şi garanția unei conduite a supunerii; austeritatea masculină ținea de o etică a dominării care se limitează singură.

IV
EROTICA

1
O relație incertă

Practicarea plăcerilor în relația cu tinerii a fost o temă de neliniște pentru gândirea greacă. Pare a fi un lucru paradoxal într-o societate considerată ca „tolerantă“ față de ceea ce noi numim „homosexualitate“. Dar poate că nu este prudent să utilizăm aici acești doi termeni.

În realitate, noțiunea de homosexualitate este prea puțin adecvată pentru a acoperi o experiență, forme de valorificare și un sistem de repere atât de diferite de ale noastre. Grecii nu puneau în opoziție, ca două opțiuni exclusive, ca două tipuri de comportament radical diferite, dragostea față de parteneri de propriul sex și cea față de parteneri de sex opus. Liniile de delimitare nu urmau un astfel de criteriu. Ceea ce făcea diferența între un bărbat cumpătat și stăpân pe sine și unul înrobit plăcerilor era mult mai important decât ceea ce deosebea între ele categoriile de plăceri cărora li se putea deda. A fi desfrânat însemna a nu putea rezista nici femeilor, nici tinerilor, iar această din urmă situație nu era mai gravă decât prima. Atunci când descrie bărbatul tiranic, cel care-l lasă pe „tiranul Eros să-i intre în suflet și să-i conducă toate acțiunile“[1], Platon îl prezintă sub două aspecte echivalente, unde este subliniat în același fel disprețul față de îndatoririle cele mai importante și aservirea sa la influența generală a plăcerii: „Dacă se îndrăgostește de o curtezană, care pentru el este numai o cunoștință nouă și deloc necesară, cum se va purta cu mama lui, pe care a îndrăgit-o de-

[1] PLATON, *République*, IX, 573 d.

mult şi este de acelaşi sânge cu el? Şi dacă îi poartă unui băiat frumos o iubire născută recent şi nefolositoare, cum se va purta cu tatăl său?“[1]. Când i se reproşează lui Alcibiade că este desfrânat, reproşul nu viza în sine nici relaţiile cu femei, nici cele cu bărbaţi; ci i se reproşa, după cum spunea Bion din Borysthenes, faptul că „în adolescenţă ademenea şi îi îndepărta pe bărbaţi de la soţiile lor, iar ca bărbat tânăr, pe femei de la soţii lor“[2].

Şi reciproc, pentru a se sublinia castitatea unui bărbat – cum face Platon în privinţa lui Iccos din Tarent[3] – se afirma că era capabil să se abţină la fel de bine şi de la băieţi şi de la femei; Xenofon crede că avantajul lui Cyrus, când se folosea de eunuci pentru serviciul la curte, rezida în faptul că aceştia nu puteau aduce prejudicii femeilor sau tinerilor[4]. Atât de similare păreau aceste două înclinaţii, încât ele puteau foarte bine coexista în acelaşi individ.

Putem vorbi despre o bisexualitate a grecilor? Dacă prin asta se înţelege că un grec era în stare, în aceeaşi perioadă sau alternativ, să iubească un băiat şi o fată, că un bărbat căsătorit putea avea *paidika* (iubiţi), că era ceva comun ca după preferinţe de tinereţe vădit „băieţeşti“, să prefere femeile, se poate spune că erau „bisexuali“. Dar, dacă examinăm cu atenţie modul în care ei concepeau această dublă practică, vom vedea că nu distingeau două feluri de „dorinţă“, „două impulsuri“ diferite sau rivale, care şi-ar fi disputat inima bărbaţilor. Putem să vorbim despre „bisexualitate“ dacă prin aceasta înţelegem libera alegere între cele două sexe, dar această posibilitate nu se referea în cazul lor la o structură dublă, ambivalentă şi „bisexuală“ a dorinţei. Pentru ei, ceea ce-i făcea să dorească un bărbat sau o femeie era pur şi simplu înclinaţia sădită de natură în inima bărbatului pentru „ cei frumoşi“, indiferent cărui sex i-ar fi aparţinut[5].

---

1 *Ibid.,* IX, 574 b-c.
2 DIOGENES LAERTIOS, *Vie des Philosophes*, IV, 7, 49.
3 PLATON, *Lois*, VIII, 840 a.
4 XENOFON, *Cyropédie*, VII, 5.
5 În privinţa acestui punct, cf. K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, p. 86.

Desigur, în discursul lui Pausanias[1] aflăm o teorie a celor două iubiri, dintre care una, inspirată de Eros Cerescul, le este adresată tinerilor. Nu se face, însă, distincția între o dragoste heterosexuală şi una homosexuală; Pausanias disociază între, pe de o parte „iubirea bărbaților obişnuiți" care, îndrăgostiți de femei, ca şi de tineri, nu sunt interesați decât de trup, lăsându-se în voia hazardului *(to diapraittesthai)* şi, pe de altă parte, iubirea mai veche, mai nobilă şi mai rațională care se ataşează de ceea ce are mai multă vigoare şi inteligență; aici, în mod evident, nu poate fi vorba decât despre sexul masculin. În *Banchetul* lui Xenofon se arată că diversitatea alegerii între fată şi băiat nu se referă nicidecum la deosebirea între două tendințe sau la antagonismul dintre două forme de dorință. La petrecerea dată de Callias în cinstea foarte tânărului Autolycos, de care este îndrăgostit, acesta este atât de frumos încât privirile tuturor sunt atrase de el cu puterea „unei flăcări ivindu-se în întuneric"; „ nu era nimeni..., care să nu-şi fi simțit sufletul emoționat de frumusețea sa"[2]. Printre invitați, mulți sunt căsătoriți sau logodiți, precum Nikeratos – îndrăgostit de soția sa, care la rândul ei îi purta o mare iubire, după jocul lui Eros şi Anteros – sau Critobul, care încă avea vârsta potrivită pentru adoratori şi iubiți[3]; Critobul îşi declamă iubirea pentru Clinias, un băiat cunoscut la şcoală şi, într-o întrecere comică, îşi pune în joc propria frumusețe contra celei a lui Socrate; premiul întrecerii va fi câte un sărut dat de un băiat şi de o fată: aceştia, sclavii unui siracuzan care-i învățase pe amândoi un dans încântător, plin de grație şi ingeniozitate acrobatică, mai ştiau şi să mimeze scenele de dragoste dintre Dionysos şi Ariadna. Convivii se grăbesc să-l asculte pe Socrate vorbind despre adevărata dragoste pentru tineri şi se simt cu toții „excitați" *(aneptoromenoi)* văzându-i pe „Dionysos cel atât de frumos" şi „Aridana, cu adevărat încântătoare" sărutându-se; ascultându-le jurămintele, pricep că tinerii acrobați sunt „îndrăgostiți cărora le este, în sfârşit, permis ceea ce îşi doreau de atâta

[1] PLATON, *Banquet*, 181, b-d.
[2] XENOFON, *Banquet*, I, 9.
[3] *Ibid.*, II, 3.

vreme“[1]. Atâtea incitări la dragoste îi predispun pe toți la plăcere: când totul se termină, unii se grăbesc să se întoarcă la soțiile lor, în vreme ce Callias și Socrate se duc să se întâlnească cu frumosul Autolycos. La această petrecere, unde s-au bucurat împreună de frumusețea unei fete sau de farmecul unor băieți, bărbați de toate vârstele au fost copleșiți de dorință sau de iubire profundă pe care o vor căuta unii la femei, alții la adolescenți.

În mod cert, înclinația pentru băieți sau fete era ușor recunoscută ca o trăsătură de caracter, bărbații putând fi clasificați după aceasta[2]; o chestiune de gust care putea da naștere la glume, dar nu o chestiune de tipologie în care ar fi fost vorba de însăși natura individului, de sinceritatea dorinței sau de legitimitatea firească a predispoziției sale. Era de neconceput acceptarea ideii a două tipuri distincte de poftă sexuală, existând în indivizi diferiți sau înfruntându-se în aceeași ființă; mai curând, se considera că există două moduri de a te bucura de plăcere, dintre care unul li se potrivea mai bine unora, sau se potrivea mai bine anumitor momente ale existenței. Practicarea iubirii băieților și celei a femeilor nu erau concepute ca niște categorii de clasificare în care să fie distribuiți indivizii; bărbatul cu înclinații pentru *paidika* nu se considera prin experiența lui ca un „altul“ în raport cu cei interesați de femei.

Cât despre noțiunile de „toleranță“ sau de „intoleranță“, și acestea ar fi insuficiente pentru a reda complexitatea fenomenului. Iubirea tinerilor era o practică „liberă“; nu numai permisă de legi, dar și acceptată de opinia publică (în afara unor împrejurări excepționale). Mai mult, își afla un suport serios în felurite instituții (militare ori pedagogice). Își afla garanțiile religioase în rituri și serbări, când în sprijinul său erau invocate puterile divine pentru a o apăra[3]. În sfârșit, era o practică valorizată cultural printr-o întreagă literatură care îi închina imnuri și o gândire care-i consolida perfecțiunea. Toate acestea într-o combinație cu atitudini total opuse: disprețul față de tinerii prea frivoli sau prea interesați, de-

---

[1] *Ibid.*, IX, 5-6.

[2] Cf. XENOFON, *Anabase*, VII, 4, 7.

[3] Cf. F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent*, pp. 90-91.

precierea bărbaților efeminați, țintă a ironiilor lui Aristofan și a altor atacuri[1], blamarea unor comportări rușinoase, precum cea a lui Cinedes care, potrivit lui Callicles, cu toată îndrăzneala și vorbirea sa deschisă, era dovada vie că plăcerea nu este bună și nici onorabilă[2]. Aparent, deși acceptată, deși comună, această practică a iubirii băieților era înconjurată de aprecieri diverse și traversată de un joc de valorizări și devalorizări suficient de complexe pentru a face ca morala ce guverna o complexitate binecunoscută pe atunci să fie dificil de descifrat; cel puțin așa reiese dintr-un pasaj al discursului în care Pausanias arată cât de greu este de aflat dacă în cetatea Atenei oamenii sunt deschiși sau ostili unei asemenea forme de dragoste. Pe de o parte, este admisă într-o asemenea măsură – ba chiar i se atribuie o valoare atât de mare – încât la unii îndrăgostiți sunt prețuite niște atitudini estimate, în alte cazuri, drept nesăbuințe sau indecențe: rugăminți, implorări, urmăriri înverșunate și tot soiul de jurăminte false. Pe de altă parte, este evidentă preocuparea părinților de a-și proteja fiii de încurcături în cererile adresate pedagogilor de a-i feri să-și audă colegii vorbind între ei despre astfel de relații[3].

Niște scheme lineare sau simpliste nu ne-ar îngădui să înțelegem atenția specială acordată, în secolul al IV-lea înainte de Christos, dragostei față de băieți. Vom încerca să enunțăm problema în alți termeni decât cei de „toleranță“ față de „homosexualitate“. În loc să aflăm în ce măsură a fost aceasta liberă în Grecia antică (ca și cum ar fi vorba de o experiență, ea însăși invariantă, repartizată uniform sub mecanismele de represiune care în timp își schimbă forma), ar fi mai bine să ne punem întrebarea cum și sub ce formă plăcerea resimțită în relațiile între bărbați s-a transformat

[1] Cum ar fi Clisthene din *Acharnienii* sau Agathon din *Thesmophoriile* lui Aristofan.

[2] PLATON, *Gorgias*, 494 e: „Socrate: viața desfrânaților *(ho tōn kinaidōn bios)* nu e ea oare îngrozitoare, rușinoasă și nevrednică? Ai cuteza să afirmi că acești oameni sunt fericiți, dacă au din belșug tot ce-și doresc? – Callicles: Nu ți-e rușine, Socrate, să vorbești despre asemenea subiecte?“

[3] PLATON, *Banquet*, 182a-183d.

într-o problemă; cum a fost considerată, ce întrebări anume a ridicat şi în ce fel a fost luată în discuţie; în definitiv, de ce a devenit obiectul unei preocupări morale speciale şi atât de intense, încât s-a trezit învestită cu importanţă, injoncţiuni, cerinţe, reguli, recomandări şi îndemnuri numeroase, insistente şi în acelaşi timp bizare, din moment ce era o practică răspândită, din moment ce legile n-o condamnau, iar acceptarea ei era în general recunoscută?

Exprimate foarte schematic, lucrurile ar sta în felul următor: în zilele noastre, tindem să credem că satisfacerea plăcerii între doi parteneri de acelaşi sex ţine de o dorinţă cu o structură aparte; dar recunoaştem – dacă suntem „toleranţi" – că aceasta nu este un motiv pentru a fi blamată, cu atât mai puţin pentru a fi supusă unei legislaţii diferite de cea comună nouă, tuturor. Întrebarea noastră porneşte de la singularitatea unei dorinţe ce nu se orientează către celălalt sex, dar totodată afirmăm că acestui tip de relaţie nu trebuie să i se acorde nici cea mai mică importanţă şi nici un statut aparte. Or, se pare că, la greci, lucrurile stăteau cu totul altfel: ei credeau că aceeaşi dorinţă se orienta spre tot ceea ce era dezirabil – fie că obiectul dorinţei era băiat sau fată – sub rezerva că pofta era mai nobilă dacă era concentrată asupra a ceea ce este mai frumos şi mai onorabil, dar şi că dorinţa trebuia să genereze un comportament deosebit dacă se manifesta într-o relaţie dintre doi indivizi de sex masculin. Grecii nu-şi imaginau că un bărbat trebuie să aibă o „altfel de fire" pentru a iubi un bărbat; admiteau, totuşi, că plăcerilor procurate astfel trebuie să li se dea o altă formă de morală decât aceea legată de iubirea unei femei. În acest gen de relaţie, plăcerile nu vădeau, la cei care le experimentau, o natură ciudată, doar că practicarea lor necesita o stilistică proprie.

Este o realitate că iubirile masculine au făcut, în cultura greacă, obiectul unei adevărate efervescenţe de gândire, de meditaţie şi de discuţii privind formele sub care se puteau prezenta sau valorea ce li se putea atribui. N-ar fi de ajuns să fie văzută în acest interes numai transpunerea imediată şi spontană a unei practici libere, exprimate în mod natural, ca şi cum ar fi suficient ca un comportament să nu fie interzis pentru ca el să se constituie ca domeniu de an-

chetă sau focar de preocupări teoretice şi morale. Dar ar fi la fel de inexact să vedem în aceste texte doar o încercare de a masca iubirea față de tineri printr-o justificare onorabilă; aceasta implica o serie de condamnări sau de deprecieri care, de fapt, au apărut mult mai târziu. Ar trebui să aflăm mai curând cum şi de ce această practică a prilejuit o problematizare deosebit de complexă.

S-a păstrat puțin din ceea ce au scris filosofii greci despre dragoste în general şi despre aceasta în special. O concluzie desprinsă de aici nu poate fi decât destul de incertă, deoarece nu a ajuns până la noi decât un număr redus de texte; aproape toate țin de tradiția socratico-platoniciană, în vreme ce lucrări precum cele amintite de Diogenes Laertios, ale lui Antisthenes, Diogene Cinicul, Aristotel, Theofrast, Zenon, Chrysippos sau Crantor nu s-au păstrat. Totuşi, prin intermediul discursurilor mai mult sau mai puțin ironice relatate de Platon, putem avea o idee despre ce era vorba în acele reflecții şi discuții despre iubire.

1. Trebuie să notăm, în primul rând, că reflecțiile filosofice şi morale pe tema iubirii dintre bărbați nu acoperă întregul domeniu posibil. Se acordă atenție în special acelui gen de relație „privilegiată" – focar de probleme şi dificultăți, obiect al unei preocupări speciale: este vorba de relația care presupune o diferență de vârstă între parteneri şi, în corelație cu aceasta, o anumită diferență de statut. Nu relația dintre doi adulți deja maturi, sau doi băiețandri deşteaptă interesul şi este dezbătută, ci relația stabilită între doi bărbați (nimic nu-i împiedica să fie amândoi tineri şi destul de apropiați ca vârstă) apreciați ca aparținând unor clase de vârstă distincte, din care unul, încă foarte tânăr, nu şi-a terminat studiile şi nu a atins un statut definitiv[1]. Existența acestui decalaj care mar-

[1] Dacă textele discută adeseori diferența de vârstă şi de statut, să reținem că recomandările privitoare la vârsta ideală a partenerilor sunt în mod frecvent variabile (cf. F. Buffière, *op. cit.*, pp. 605-607). Mai mult, apar personaje care au rolul de îndrăgostit față de unii şi de iubit față de alții: aşa ar fi Critobul, din *Banchetul* lui Xenofon, care îşi cântă iubirea pentru Clinias, un tânăr ca şi el, cunoscut la şcoală (despre aceşti doi băieți şi mica diferență de vârstă dintre ei, v. Platon. *Euthydème*, 271 b).

chează relația, îi preocupă pe filosofi și moraliști. Dar nu trebuie ca în virtutea acestei atenții aparte să desprindem concluzii pripite nici asupra comportamentului sexual al grecilor, nici asupra specificității gusturilor lor (deși numeroase elemente de cultură sugerează că adolescentul era în același timp indicat și recunoscut ca un obiect erotic foarte prețios). Oricum, să nu ne închipuim că doar acest tip de relație era practicat; există multe referiri la iubiri masculine care nu se încadrau în acest tipar și nu comportau acea „diferență de vârstă" între parteneri. La fel, ar fi inexact să presupunem că alte forme de relații practicate nu erau bine văzute și că erau sistematic apreciate ca fiind necuvenite. Relațiile dintre adolescenți erau considerate drept foarte firești și chiar presupuse de condiția lor[1]. Invers, se putea aminti fără dezaprobare iubirea intensă, durabilă a unui cuplu de bărbați amândoi trecuți de prima tinerețe[2]. Desigur, din rațiuni care vor fi arătate – și care schimbă polaritatea, estimată drept necesară, a manifestării active sau pasive – legătura dintre doi bărbați maturi va deveni mai lesne ținta criticii sau ironiei: deoarece pasivitatea nu este niciodată bine văzută și devine deosebit de gravă când este vorba de un adult. Fie că sunt acceptate cu ușurință ori sunt suspecte, se observă că – fapt important pentru moment – aceste relații nu fac obiectul unei preocupări morale sau al unui interes teoretic considerabil. Fără a fi trecute sub tăcere, ele nu intră în domeniul problematizării active și intense. Atenția și preocuparea se îndreaptă asupra relațiilor care se credeau a fi purtătoare a mai multor mize: raporturile stabilite între adultul pe deplin format – căruia se considera că îi revine rolul activ, din punct de vedere social, moral și sexual,– și cel mai tânăr, care încă nu ajunsese să aibă un statut definitiv și avea nevoie de ajutor, de îndrumare și de sprijin. Această diferență aflată în centrul relației o făcea, de fapt, valabilă și dădea de gândit. Dato-

[1] În *Charmides* (153 c), Platon descrie sosirea tânărului urmărit cu privirea de toți – de la adulți și băieți „până la cei mai tineri".

[2] A fost mult citat exemplul lui Euripide, care-l mai iubea pe Agathon, ajuns în puterea vârstei. F. Buffière (*op. cit.*, p. 613, nota 33) amintește, referitor la acest subiect, o anecdotă spusă de Elian (*Histoires variées*, XIII, 5).

rită ei se valoriza raportul, datorită ei se iveau întrebările, iar acolo unde nu era evidentă, se încerca aflarea ei. Vechilor greci le plăcea să vorbească despre legătura dintre Achile şi Patrocle, pentru a afla prin ce erau ei diferiţi şi care dintre ei avea un ascendent asupra celuilalt (în această privinţă, textul lui Homer era ambiguu[1]). O relaţie masculină năştea o preocupare teoretică şi morală atunci când se întemeia pe o diferenţă destul de importantă în jurul pragului de vârstă ce separă adolescentul de bărbat.

2. Se pare că atenţia dată acestui tip deosebit de relaţie nu constituise o preocupare numai pentru moralişti sau a filosofi animaţi de o îngrijorare pedagogică. În lumea greacă a acelei epoci se considera de obicei că iubirea pentru tineri este strâns asociată cu procesul educaţiei şi cu învăţământul filosofic. Personajul lui Socrate ne invită la această reflecţie, la fel ca şi portretul care i-a fost făcut frecvent în Antichitate. În realitate, la aprecierea şi conceperea relaţiei dintre bărbaţi şi adolescenţi contribuia un context foarte larg. Gândirea filosofică care o va prelua ca temă îşi are originea, de fapt, în nişte practici sociale frecvente, admise şi relativ complexe: spre diferenţă de alte relaţii sexuale sau, în orice caz, mai mult decât ele, cele care unesc bărbatul şi băiatul, dincolo de un anumit prag de vârstă şi de statut care-i separă, făceau obiectul unui soi de ritualizare care le impunea numeroase reguli, le dădea o formă, valoare şi interes. Chiar mai înainte de a intra în atenţia gândirii filosofice, aceste relaţii erau deja pretextul unui întreg joc social.

În jurul lor se născuseră practici „de curtare": desigur, acestea nu aveau complexitatea altor arte ale iubirii, cum vor fi cele din Evul Mediu. Dar erau cu totul diferite de ritualul desfăşurat pentru a obţine, după tradiţii, mâna unei fete. Aceste practici de curtare determină un întreg ansamblu de conduite convenite şi admise, făcând din această relaţie un sector supraîncărcat din punct de vedere

---

[1] În textul lui Homer, unul avea avantajul originii, iar celălalt pe al vârstei; unul forţa, celălalt forţa gândirii (*Iliada*, XI, 786). Despre discuţia privind rolul fiecăruia, cf. Platon, *Banchetul*, 180 a-b; Eschines, *Contre Timarque*, 143.

cultural şi moral; aceste practici – documentate de K.J. Dover[1] în urma studierii a numeroase texte – fixează comportamentul reciproc şi strategiile corespunzătoare respectate de cei doi parteneri pentru a da ataşamentului lor o formă „frumoasă“ din punct de vedere estetic şi valabilă din punct de vedere moral. Ele stabilesc rolurile de *erast* şi de *eromen*. Unul are inițiativa şi înfăptuieşte, ceea ce îi conferă drepturi şi îndatoriri; el trebuie să-şi arate pasiunea, dar şi s-o potolească, să facă daruri şi favoruri celuilalt; are anumite funcții față de iubit; toate acestea îi dau dreptul la răsplată. Celălalt, cel iubit şi curtat, trebuie să evite să cedeze prea devreme sau să accepte prea multe omagii diferite, ori să-şi dăruiască farmecele fără nici o rațiune şi din interes, fără să cunoască valoarea partenerului; tot astfel, se cuvine să-şi manifeste recunoştința pentru tot ce face pentru el iubitul său. Prin el însuşi, acest mod de curtare demonstrează că relația sexuală dintre bărbat şi adolescent „nu mergea de la sine“; trebuia să fie normată de convenții, de reguli de comportare, de procedee, de un întreg joc al amânărilor şi al obstacolelor menite a amâna împlinirea iubirii şi de a o integra într-o serie de activități conexe. Asta înseamnă că acest tip de relații, perfect acceptat, nu era „indiferent“. A vedea în precauțiile de care sunt înconjurate şi în atenția care li se acordă doar dovada că era o iubire liberă, înseamnă a omite esențialul, a nega deosebirea dintre acest comportament sexual şi toate celelalte care nu reclamau deloc o supraveghere a modului în care se desfăşurau. Este limpede că relațiile de plăcere dintre bărbați şi adolescenți reprezentau deja în societate o problemă delicată şi un punct atât de nevralgic încât era imposibil să nu existe o preocupare față de comportamentul lor deopotrivă.

3. Se remarcă, însă, o diferență considerabilă față de celălalt focar de interes, cel pe care îl reprezenta viața matrimonială. Între bărbați şi băieți avem de a face cu un joc „deschis“, cel puțin până la un punct. Deschis „sub raport spațial“.

În *Economic* şi în arta gospodăriei era vorba de o structură spațială binară, unde locul celor doi soți era distinct (exteriorul

[1] K. J. DOVER, *Homosexualité grecque*, pp. 104-116.

pentru soț, interiorul pentru soție, domeniul bărbaților de o parte, cel al femeilor de cealaltă). Cu adolescentul, jocul are loc într-un spațiu mult diferit: unul comun, cel puțin în momentul când copilul ajungea la o anumită vârstă – cel al străzii şi al locurilor de adunare, cu câteva puncte strategice importante (cum ar fi gimnaziul); dar şi unul unde fiecare se mişcă liber[1], astfel fel încât băiatul trebuia urmărit, pândit pe unde trece, acostat în locul unde se afla; necesitatea de a alerga prin gimnaziu, de a-l urmări şi de a asuda împreună cu el la exerciții pentru care nu mai ai vârsta potrivită; toate acestea au fost mereu o temă de lamentare ironică din partea îndrăgostiților.

Jocul este deschis mai ales prin faptul că asupra băiatului – doar dacă nu cumva este născut dintr-o familie de sclavi – nu se poate exercita nici o putere statutară; el este liber să aleagă, să accepte sau să refuze, să aibă înclinații şi să ia hotărâri. Pentru a căpăta de la el ceea ce are dreptul să nu acorde, bărbatul trebuie să fie în stare să-l convingă; cine vrea să fie preferat altora trebuie să-şi înfrângă rivalii, dacă aceştia există, şi să se distingă prin prestigiu, calități sau cadouri; decizia finală, însă, este a băiatului: în acest joc nici unul nu este sigur de victorie. Or, tocmai în această incertitudine rezidă interesul jocului. Nici o mărturie nu este mai elocventă decât lamentarea lui Hieron, tiranul, aşa cum o înfățişează Xenofon[2]. A fi tiran, explică el, nu-ți creează nici un avantaj nici în relația cu soția, nici în cea cu băiatul. Un tiran nu-şi poate alege soția decât dintr-o familie inferioară, pierzând astfel toate foloasele de a fi unit cu o familie „mai bogată şi mai puternică decât el". În privința băiatului – Hieron este îndrăgostit de Dailochus – faptul de a poseda o putere despotică determină alte piedici; favorurile dorite atât de mult de Hieron trebuie acordate de bunăvoie; dacă „i le-ar răpi cu forța", n-ar mai simți nici o plăcere „şi nu şi-ar face

[1] În şcoli, libertatea aceasta era supravegheată şi îngrădită. Cf. celor amintite de Eschines în *Împotriva lui Timarhos*, referitor la şcoli şi la precauțiile pe care trebuia să le ia conducătorul şcolii (9-10). Despre locurile de întâlnire, v. F. Buffière, *op. cit.*, pp. 561 sq.

[2] XENOFON, *Hiéron*, I.

decât rău sieşi". A lua ceva de la duşman contra voinţei lui este cea mai mare dintre plăceri; pentru favorurile adolescenţilor, însă, cele mai dulci sunt cele dăruite de bunăvoie. Ce plăcere, de exemplu, „să schimbi priviri cu un prieten care-ţi răspunde la fel! Cât farmec au întrebările lui! Cât farmec au răspunsurile! Chiar micile dispute şi neînţelegeri sunt pline de dulceaţă şi de atracţie. Dar a te bucura de un băiat împotriva voinţei lui înseamnă mai curând piraterie decât dragoste". În privinţa căsătoriei, dezbaterea plăcerilor sexuale şi a practicării lor se face plecând de la raportul statutar care îi dă bărbatului puterea să conducă soţia, să-i conducă pe ceilalţi, să administreze averea sau sospodăria; problema esenţială constă în atenuarea exercitării acestei puteri. În privinţa relaţiei cu băieţii, etica plăcerilor va pune în funcţiune, datorită diferenţei de vârstă, strategii delicate care trebuie să ţină cont de libertatea celuilalt, de posibilitatea sa de a refuza şi de acordul său absolut necesar.

4. În problematizarea relaţiei cu adolescentul, problema timpului este semnificativă, dar este ridicată într-un mod aparte; ceea ce este important nu mai e, ca în cazul *Dieteticii*, momentul oportun al actului, nici, precum în *Economic,* păstrarea continuă a unei structuri relaţionale, ci, mai curând, problema dificilă a timpului precar şi a trecerii rapide. Ea se exprimă sub multe forme, dar în special ca o problemă de „limită": după cât timp va fi apreciat un băiat ca fiind prea vârstnic pentru a mai fi un partener cuvenit în relaţia amoroasă? La ce vârstă nu mai e potrivit pentru el să accepte acest rol şi nici pentru curtezanul lui să i-l impună? Există o cazuistică binecunoscută a semnelor virilităţii care marchează un prag, afirmat cu atât mai intangibil cu cât în realitate este adesea trecut, creând astfel celor ce-l depăşesc posibilitatea de a fi blamaţi; se ştie că apariţia pilozităţii faciale era considerată ca un semn fatidic, iar briciul reteza şi firul iubirilor[1]. Menţionăm şi că erau blamaţi nu băieţii care acceptau în continuare un rol inadecvat cu virilitatea lor recentă, ci bărbaţii care-i frecventau[2]. Stoicii vor fi

[1] PLATON, *Protagoras*, 309 a.
[2] Cf. criticile împotriva lui Menon din Xenofon, *Anabase*, II, 6, 28.

criticați deoarece continuau prea mult relația cu iubiții lor – până când aceștia împlineau optsprezece ani – dar motivația lor, o continuare, într-un fel, a argumentării lui Pausanias din *Banchetul* (unde se susținea că legea ar trebui să interzică relațiile cu băieți prea tineri, astfel încât bărbații să nu se lege prin iubire decât de tineri înzestrați)[1], indică faptul că această limită era nu atât o regulă universală, cât o temă de dezbatere prilejuind soluții destul de felurite.

Preocuparea pentru perioada adolescenței și limitele sale a fost, în mod cert, un factor de intensificare a sensibilității în fața trupului tânăr, în fața frumuseții sale deosebite și a diferitelor semne ale evoluției sale; înfățișarea adolescentină a devenit obiectul unui fel de valorizare culturală foarte persistentă. Grecii nici nu ignorau, nici nu uitau faptul că trupul masculin își păstra frumusețea mult timp după ce farmecul adolescentin trecea; arta statuară clasică e mai mult atașată de trupul adult; în *Banchetul* lui Xenofon, se amintește că la Atena se alegeau cu grijă, ca thallophori, cei mai chipeși bărbați vârstnici[2]. În morala sexuală, însă, de obicei, este instituit ca un „bun obiect" al plăcerii, corpul adolescentin, cu fascinația pe care o implică el. Ar fi injust să credem că trăsăturile sale erau apreciate în virtutea asemănării cu frumusețea feminină. Ele erau apreciate în sine sau în suprapunerea lor pe însemnele și garanțiile unei virilități în formare: forța, rezistența, ardoarea erau parte a acestei frumuseți; exercițiile, gimnastica, vânătoarea, întrecerile le consolidau, ca o asigurare că grația nu se degrada în moliciune și efeminare[3]. Ambiguitatea feminină, percepută mai târziu (dar încă din vremea Antichității) ca o trăsătură – mai mult decât un motiv secret – a frumuseții adolescentului, era cea împotriva căreia, în perioada clasică, băiatul trebuie să se păzească și să fie păzit. Exista la greci o întreagă estetică morală a trupului băiatului.

---

[1] PLATON, *Banquet*, 181 d-e.

[2] XENOFON, *Banquet*, IV, 17.

[3] Despre contrastul dintre băiatul viguros și cel molatic, vezi Platon, *Phèdre*, 239 c-d și *Rivalii*. Referitor la valoarea erotică a băiatului viril și despre evoluția gustului spre un fizic mai efeminat, poate chiar în cursul secolului al IV-lea, v. K. J. DOVER, *Homosexualité grecque*, pp. 88-94. Oricum, principiul potrivit căruia farmecul unui băiat este strâns asociat cu o feminitate care va pune stăpânire pe el va deveni o temă comună mai târziu.

Ea este revelatoare pentru valoarea sa personală, precum şi pentru dragostea ce i se poartă. Virilitatea, ca amprentă fizică, trebuie să fie absentă din ea, dar să apară totuşi, ca formă precoce şi făgăduială: o prefigurare a bărbatului care încă nu este bărbat.

Acestei sensibilităţi îi sunt asociate şi neliniştea în faţa transformărilor atât de rapide ale corpului băiatului şi apropierea sfârşitului lor, sentimentul că frumuseţea şi puterea legitimă de a deştepta dorinţa sunt efemere, spaima, dubla spaimă, atât de adesea exprimată: teama îndrăgostitului de a-şi vedea iubitul cum îşi pierde graţia şi a iubitului de a vedea cum curtezanii de altădată îl ignoră. Problema care se ridică în acest caz este o posibilă transformare, necesară din punct de vedere moral şi folositoare pe plan social, a legăturii amoroase (sortite să dispară) într-o relaţie de prietenie, de *philia*. Aceasta este diferită de relaţia de iubire în care îşi are originea şi din care este de dorit să provină; *philia* este de durată, singurul ei sfârşit este viaţa însăşi şi anulează asimetriile presupuse de raportul erotic dintre bărbat şi adolescent. Una dintre temele recurente în gândirea morală pe tema acestui gen de relaţii este eliberarea de precaritatea lor, care înseamnă inconstanţa partenerilor şi o consecinţă a faptului că, maturizându-se, băiatul îşi pierde farmecul; dar această temă este totodată şi un precept: nu este bine să iubeşti un băiat care a depăşit o anume vârstă, şi nici acesta nu se cuvine să se lase iubit.

Această situaţie poate fi evitată numai dacă, în plin avânt al iubirii, ar începe să ia naştere între cei doi prietenia, *philia*: care presupune un mod de viaţă şi caractere similare, împărtăşirea gândurilor şi a vieţii, o bunăvoinţă reciprocă[1]. Naşterea şi efortul clădirii unei prietenii statornice, din iubire, apare la Xenofon când face portretul celor doi prieteni care se privesc, discută, au încredere unul în celălalt, se bucură sau suferă împreună pentru victorii sau eşecuri şi au grijă unul de celălalt: „Se comportă într-un asemenea mod, încât până la bătrâneţe continuă să se iubească unul pe altul şi să se bucure de această tandreţe“[2].

---

[1] Definiţia *philiei*, cf. J.-Cl. FRAISSE, *op. cit.*

[2] XENOFON, *Banquet*, VIII, 18. Acest fragment din discursul lui Socrate (VIII, 13-18) este specific prin neliniştea în faţa efemerităţii iubirilor masculine şi a rolului pe care-l are aici permanenţa prieteniei.

Chestiunea relațiilor cu băieții capătă, într-o manieră foarte generală, înfățișarea unei meditații asupra iubirii. De aici nu trebuie să se tragă concluzia că, la vechii greci, Eros nu putea fi întâlnit decât în acest tip de relații și că nu ar putea defini relațiile cu femei: Eros poate lega ființe umane de orice sex; am văzut, la Xenofon, că Nikeratos și soția lui erau uniți de Eros și Anteros[1]. Eros nu este în mod necesar „homosexual" și nici nu apără numai căsătoria, iar legătura matrimonială nu se distinge de relația cu băieții decât prin faptul că ar fi incompatibilă cu forța iubirii și reciprocitatea sa. Distincția trebuie căutată în altă parte. Morala matrimonială, mai exact etica sexuală a bărbatului căsătorit, nu necesită, pentru a se forma și a-și fixa regulile, existența unei relații de tipul Erosului (chiar dacă este foarte probabil ca aceasta să existe). În schimb, când e vorba să se determine cum trebuie să fie relația dintre un bărbat și un adolescent, pentru a ajunge la forma cea mai frumoasă și mai desăvârșită, când trebuie să se definească practicarea plăcerilor în interiorul relației lor, devine necesară referirea la Eros; problematizarea acestui raport ține de o „Erotică". Între doi soți, statutul legat de căsătorie, administrarea *oikos*-ului, perpetuarea neamului prin descendenți pot constitui principii de conduită, pot determina regulile și formele cumpătării pretinse. Dar, între un bărbat și un adolescent situați unul față de celălalt într-o poziție de independență și între care nu are loc coerciția instituțională, ci un joc deschis (cu preferințe, opțiuni, libertate de mișcare, rezultat incert), principiul de reglementare a conduitelor trebuie căutat chiar în relație, în natura pornirii care-i îmboldește unul spre celălalt și în atașamentul care-i leagă unul de altul. Deci, dezbaterea va lua aspectul unei meditații asupra relației înseși: chestiune în același timp teoretică, referitoare la iubire, și prescriptivă, referitoare la felul de a iubi.

De fapt, această artă a iubirii este destinată celor două personaje. Desigur, femeia și comportamentul ei nu erau cu totul absente din gândirea din *Economicul*; dar ea nu era inclusă acolo decât în calitate de element complementar al bărbatului; era situată în

---

[1] XENOFON, *Banquet*, VIII, 3.

puterea lui exclusivă, iar dacă el îi respecta privilegiile, acest lucru era posibil doar dacă femeia se arăta vrednică de acestea; capul familiei trebuia să se păstreze stăpân pe sine, acesta era lucrul cel mai important. Băiatul, însă, se poate menține în rezerva pe care se cuvine s-o manifeste la această vârstă; prin refuzurile (temute, dar onorabile) şi eventualele sale cedări (dorite, dar uşor suspecte) el constituie în fața îndrăgostitului un centru independent. *Erotica* se va desfăşura de la un centru la altul ca un fel de elipsă. În *Economic* şi în *Dietetică* cumpătarea voită a bărbatului se întemeia esențialmente pe relația sa cu sine însuşi; în *Erotică*, jocul este mai complex; el presupune stăpânirea de sine a îndrăgostitului, dar şi capacitatea iubitului de a institui un raport de dominare asupra lui însuşi; mai presupune, în sfârşit, o alegere atentă a amândurora, un fel de echilibru între cele două cumpătări. Se poate chiar sublinia o anumită tendință de favorizare a punctului de vedere al băiatului; comportamentul lui provoacă dezbateri şi el primeşte recomandări şi precepte: mai mult decât orice, importantă era constituirea unei Erotici a obiectului iubit, sau cel puțin a obiectului iubit transformat într-un subiect de conduită morală; astfel apărea ea într-un text ca elogiul lui Epicrat, atribuit lui Demostene.

2
Onoarea unui adolescent

Dacă este comparat cu cele două mari *Banchete* (ale lui Platon şi Xenofon) şi cu *Phaidros, Eroticos* al lui Pseudo-Demostene pare relativ sumar. Discurs oficial, este în acelaşi timp apologia unui tânăr şi un îndemn adresat acestuia: avea astfel funcţia tradiţională a elogiului – evocată în *Banchetul* lui Xenofon – „să-l farmece pe tânăr“ şi „să-l înveţe ceea ce trebuie el să fie“[1]. Aşadar, elogiu şi lecţie. Dar din banalitatea temelor şi a tratării lor – un fel de platonism cam insipid – se pot detaşa câteva trăsături comune reflecţiilor asupra iubirii şi felului în care se ridica chestiunea „plăcerilor“.

1. O anumită preocupare animă întregul text. Ea este subliniată printr-un vocabular care, în mod constant, se referă la jocul onoarei şi al ruşinii. Pe parcursul discursului se discută problema lui *aischunē*, acea ruşine care este şi dezonoare, care îşi poate pune pecetea asupra cuiva, dar poate fi şi evitată; este vorba de ceea ce este urât şi ruşinos *(aischron)*, prin opoziţie cu ceea ce este e frumos, sau frumos şi drept în acelaşi timp. Se stăruie asupra lucrurilor care antrenează blamul şi dispreţul *(oneidos, epitimē)*, ori dimpotrivă, onorează şi nasc un bun renume *(eudoxos, eutimos)*. De la început, îndrăgostitul Epicrat îşi afirmă intenţia: aceea ca apologia sa să-i aducă iubitului onoare şi nu ruşine, aşa cum se întâmplă când laudele sunt aduse de candidaţi indiscreţi[2]. Reamin-

[1] XENOFON, *Banquet*, VIII, 12. Despre raporturile dintre elogiu şi precept, v. şi Aristotel, *Rhétorique*, I, 9.
[2] DEMOSTENE, *Eroticos*, I.

tește cu insistență: este important ca tânărul să țină minte că, potrivit familiei din care provine și statutului său, cea mai mică încălcare a unei chestiuni de onoare poate să-l acopere de rușine: să-și aducă aminte permanent, ca de o pildă, de cei care, foarte atenți fiind, și-au menținut onoarea nepătată pe tot timpul legăturii lor[1]; trebuie să fie atent să „nu-și înjosească însușirile naturale" și să nu dezamăgească așteptările celor care sunt mândri de el[2].

Comportamentul tânărului ne apare, așadar, ca un domeniu deosebit de sensibil, cu clasificări între rușinos și acceptabil, între onorabil și dezonorabil. Aceasta este preocuparea celor care meditează asupra tinerilor, asupra iubirii ce li se poartă și asupra conduitei căreia aceștia trebuie să li se conformeze. Pausanias, în *Banchetul* lui Platon, vorbind despre diversitatea moravurilor și a tradițiilor referitoare la adolescenți, arată ce este văzut ca „rușinos" ori „frumos" în Elida, Sparta, Theba, în Ionia sau la barbari și la Atena[3]. Iar Phaidros amintește principiul vrednic de urmat, în problema iubirii tinerilor, ca și în viață, în general: „De faptele urâte se leagă dezonoarea; de cele frumoase dorința de cinstire: lipsa lor nu lasă cetatea să îndeplinească ceva măreț și frumos"[4]. Trebuie remarcat faptul că această preocupare nu era doar a câtorva moraliști severi. Comportamentul unui tânăr, onoarea sau dezonoarea sa făceau ținta curiozității publice; se discuta și se amintea despre asta: ca să-l desființeze pe Timarchos, Eschines nu are nici un scrupul să nu amintească bârfele care circulau pe seama sa cu ani în urmă, când adversarul său era foarte tânăr[5]. De altfel, în trecere, *Eroticos* arată cu câtă atenție impregnată de suspiciune era înconjurat, în mod firesc, un tânăr de apropiații săi; supravegheat, pândit, i se comentau ținuta și relațiile; împrejurul lui stăteau la pândă bârfitorii; dacă manifesta infatuare sau îndrăzneală imediat se găseau răuvoitori să-l

---

[1] *Ibid.*, 5.

[2] *Ibid.*, 53. În *Retorica* lui Aristotel (I, 9) se arată importanța categoriilor *kalon* și *aischron* în elogiu.

[3] PLATON, *Banquet*, 182 a-d.

[4] *Ibid.*, 178 d.

[5] ESCHIN, *Contre Timarque*, 39-73.

calomnieze; aceştia se grăbeau să-l critice dacă arăta frivolitate[1]. Nu putem să nu ne gândim la situaţia tinerelor fete din alte societăţi, când vârsta estimată a fi cea potrivită pentru căsătorie era mai mică pentru femei şi când conduita de dinainte de căsătorie constituia pentru ele şi familia lor o miză morală şi socială însemnată.

2. Pentru băiatul grec, importanţa onoarei sale nu are nici o legătură – cum se întâmplă mai târziu în cazul fetei din societatea europeană – cu viitoarea sa căsătorie: ea priveşte mai curând statutul său, poziţia pe care urmează s-o aibă în cetate. Există, în mod cert, mii de dovezi că nişte tineri cu un renume îndoielnic puteau îndeplini cele mai înalte funcţii politice; există însă şi mărturii că acest lucru le putea fi reproşat, fără să mai punem la socoteală urmările judiciare considerabile: afacerea Timarchos o demonstrează destul de bine. Autorul lui *Eroticos* îl avertizează în mod explicit pe tânărul Epicrat: o parte a viitorului său, cu rangul virtual în cetate, era în joc chiar în ziua aceea, în funcţie de modul său onorabil sau nu de a se comporta; de vreme ce nu intenţionează să recurgă la primii veniţi, cetatea va ţine cont de reputaţia pe care fiecare şi-o dobândeşte[2]; cel care nu va primi un sfat bun va duce toată viaţa povara vinovată a orbirii sale. A fi atent, în fragedă tinereţe, la propriul comportament, dar şi a supraveghea, la o vârstă mai înaintată, onoarea celor mai tineri, sunt două lucruri necesare.

Vârsta adolescenţei, la care tânărul este atât de dorit, iar onoarea sa atât de vulnerabilă, reprezintă o perioadă de încercare: atunci îşi dovedeşte valoarea, în sensul că ea se conturează, se exercită şi se măsoară. Câteva rânduri, spre sfârşitul textului, sugerează caracterul de „test“ al comportării băiatului şi al acestei perioade a vieţii lui. Autorul elogiului, sfătuindu-l pe Epicrat, îi aminteşte că va fi contestat *(agōn)* şi că dezbaterea va fi de *dokimasie*[3]: este cuvântul care desemna examenul sau termenul de acceptare al tinerilor în rândul tinerilor efebi, sau al cetăţenilor în anumite magistraturi.

---

[1] DEMOSTENE, *Eroticos*, 17-19.
[2] *Ibid.*, 55.
[3] *Ibid.*, 53.

Conduita morală a tânărului îşi extrage importanţa şi atenţia acordată de toţi, din faptul că pentru semenii săi este o dovadă de apreciere. Textul o afirmă clar: „Cred... că cetatea noastră te va alege pentru a conduce unul dintre sectoarele sale şi cu cât însuşirile tale vor fi mai evidente, cu atât mai mult te va considera vrednic de funcţii importante şi cu atât mai repede va voi să-ţi pună la încercare posibilităţile“[1].

3. Ce trebuie, mai exact, să fie dovedit? Şi în privinţa cărui tip de conduită trebuie să fie atent Epicrat să le distingă pe cele onorabile de cele dezonorante? În privinţa locurilor comune ale educaţiei greceşti: ţinuta (a se evita cu grijă *rhathumia*, moliciunea, care totdeauna este un semn condamnabil), privirile (se poate citi *aidōs*, pudoarea), felul de a vorbi (tânărul nu trebuie să se refugieze în comoditatea tăcerii, ci să deprindă îmbinarea discursurilor serioase cu cele superficiale) şi calitatea oamenilor frecventaţi.

În sfera conduitei amoroase operează în special distincţia dintre onorabil şi ruşinos. Asupra acestui punct trebuie să notăm, în primul rând, că autorul – textul este o apologie a iubirii, dar şi un elogiu adus tânărului – critică opinia potrivit căreia onoarea băiatului ar fi raţiunea respingerii sistematice a candidaţilor: desigur, unii îndrăgostiţi maculează relaţia în sine *(lumainesthai tōi pragmati)*[2]; dar aceştia nu trebuie confundaţi cu cei ce arată cumpătare. Textul nu trasează o limită de onoare între tinerii care-şi resping pretendenţii şi aceia care-i acceptă. Pentru un tânăr grec, a fi curtat de îndrăgostiţi nu era o dezonoare; ci, mai degrabă, un semn evident al calităţilor sale; numărul curtezanilor putea constitui motivul unei mândrii legitime, iar uneori al unei glorii deşarte. În lauda adresată lui Epicrat, i se sugerează că a fi frumos şi iubit este un noroc *(entucheia)*[3] de care trebuie să te foloseşti cum se cade *(orthōs chrēsthai)*. Acesta este locul asupra căruia insistă textul şi unde se marchează ceea ce s-ar putea numi „punctul de onoare“: toate

---

[1] *Ibid.*, 54.
[2] *Ibid.*, 3.
[3] *Ibid.*, 5.

acestea *(ta pragmata)* nu sunt, în sine şi în mod absolut, bune sau rele; ele depind de cei ce le practică *(para tous chrōmenous)*[1]. Valoarea morală este determinată de „uz“, potrivit unui principiu recurent în alte texte; în orice caz sunt sintagme foarte asemănătoare de cele din *Banchetul*: „În această privință, nimic n-are un caracter absolut; fapta, în sine, nu-i nici frumoasă, nici urâtă; ceea ce o face frumoasă este frumusețea împlinirii sale, ceea ce o face urâtă este urâțenia acesteia“[2].

Dacă încercăm să aflăm exact cum se face în relația amoroasă distincția onoarei, trebuie să recunoaştem că textul este foarte eliptic. Dacă discursul arată ceea are de făcut Epicrat pentru a-şi exersa trupul şi a-şi forma curajul, sau pentru a căpăta cunoştințele filosofice necesare, nu afirmă nimic despre ceea ce poate fi acceptat ori respins în materie de relație fizică. Un lucru este sigur: nu se refuză orice (tânărul acordă favoruri), dar nici nu se acceptă orice; „Nimeni nu se va simți înşelat de favorurile tale dacă ele sunt compatibile cu justiția şi morala; dar dacă ele te acoperă de ruşine, nimeni nu riscă nici să-şi facă speranțe măcar: atât de mare este libertatea acordată de moderația ta celor cu intenții bune şi la fel de mare descurajarea inspirată îndrăzneților“[3]. Cumpătarea – *sōphrosunē* – estimată drept o calitate majoră a tinerilor, presupune o discriminare în contactele fizice. Din text, însă, nu se poate trage concluzia care sunt actele şi gesturile care trebuie să fie refuzate de onoare. Este de remarcat că în *Phaidros*, unde tema este mai amplu dezvoltată, imprecizia este aproape la fel de mare. Pe parcursul primelor două discursuri asupra oportunității de a-i ceda celui iubit sau neiubit, precum şi în legenda atelajului sufletului cu un cal nărăvaş şi unul ascultător, Platon arată că problema practicii „onorabile“ este esențială; totuşi, actele nu sunt desemnate decât prin expresii ca „a plăcea“ sau „a-şi acorda favorurile“ *(charizesthai)*, „a înfăptui“ *(diaprattesthai)*, „a căpăta cât mai multă plăcere“, „a căpăta ce doreşti“ *(peithesthai)*, „a culege plă-

[1] *Ibid.*, 4.
[2] PLATON, *Banquet*, 183 d; şi 181 a.
[3] DEMOSTENE, *Eroticos*, 20.

ceri" *(apolauesthai)*. Discreție care nu poate lipsi din acest gen de discurs? Bineînțeles, deoarece grecilor li s-ar fi părut indecent să fie rostite pe şleau, într-un discurs oficial, lucruri care, chiar în cadrul polemicilor ori al pledoariilor, erau amintite doar prin aluzii şi sugestii. Poate nici nu era nevoie să se insiste asupra unor diferențe cunoscute de toți: fiecare ştia ce e onorabil sau ruşinos de acceptat pentru un băiat. O dată cu apariția *Dieteticii* şi a *Economicului*, gândirea morală este mai puțin înclinată să definească în modul cel mai exact codurile şi lista actelor îngăduite şi nepermise şi cu atât mai mult să caracterizeze tipul de atitudine, de raport cu sine, prescris.

4. De fapt, textul subliniază, dacă nu formele gestuale admise şi limitele fizice peste care nu se putea trece, cel puțin principiul general, determinat în această ordine a lucrurilor, a modului de a fi, de a se comporta. Toată apologia lui Epicrat face referire la un context agonistic, unde calitățile şi renumele tânărului trebuie să se afirme prin superioritatea sa asupra celorlalți. Să considerăm temele care sunt atât de adesea prezente în discursurile de ocazie: cel lăudat este mai presus decât lauda ce i se aduce, iar cuvintele pot să fie mai puțin frumoase decât cel pe care îl elogiază[1]; băiatul este superior tuturor prin calitățile sale fizice şi morale: frumusețea sa este incomparabilă, ca şi cum zeița Fortuna, reunind într-o singură făptură însuşirile cele mai diverse şi mai opuse, ar fi vrut „să dea un exemplu" tuturor[2]; nu numai darurile cu care este înzestrat de soartă, ci şi conversația îl aşează în frunte[3]; dintre exercițiile prin care cineva se poate ilustra, el l-a ales pe cel mai nobil şi mai bine răsplătit[4]; sufletul îi este pregătit „pentru competiția în ale ambiției" şi, nemulțumindu-să să se distingă printr-o singură calitate, el le întruneşte „pe toate cele de care un om cu judecată ar fi stimulat"[5].

---

[1] *Ibid.*, 7, 33, 16.
[2] *Ibid.*, 8, 14.
[3] *Ibid.*, 21.
[4] *Ibid.*, 23, 25.
[5] *Ibid.*, 30.

Meritul lui Epicrat nu rezidă doar în această mulțime de calități ce-i îngăduie să-și îndepărteze rivalii și să-i onoreze pe părinții săi[1], ci în faptul că, în raport cu cei din jur, el își păstrează valoarea deosebită; nu se lasă înrâurit de nimeni. Fiecare dorește să-l ademenească în intimitatea lui – cuvântul *sunētheia* are în același timp sensul general de viață împreună și de raport sexual[2] – dar el îi domină atât de mult, are asupra lor un asemenea avantaj, încât pentru toți este o mare plăcere să-i fie prieten[3]. Să nu cedeze, să nu se supună, să rămână cel mai puternic, să învingă admiratorii prin rezistență, fermitate și cumpătare *(sōphrosunē)*: astfel își afirmă tânărul valoarea în domeniul iubirii.

Este nevoie, oare, având această indicație generală, să ne închipuim un cod precis, întemeiat pe analogia, atât de familiară grecilor, dintre pozițiile din câmpul social (cu distincția dintre „cei dintâi" și restul, conducătorii și supușii, stăpânii și slujitorii) și înfățișarea relațiilor sexuale (cu pozițiile de dominant și dominat, rolurile activ și pasiv, penetrarea exercitată de bărbat și suportată de partener)? A spune că băiatul nu trebuie să cedeze, să se lase învins de alții, să accepte o poziție inferioară, înseamnă, fără îndoială, a exclude sau a blama aceste practici sexuale umilitoare pentru băiat prin care el s-ar afla pus într-o poziție de inferioritate[4].

Este, însă, posibil ca principiul onoarei și al „superiorității" menținute să se refere – dincolo de unele prescripții precise – la un fel de stil general: nu trebuia (mai ales în perspectiva opiniei publice) ca tânărul să aibă o comportare „pasivă", să nu se opună, lăsându-se dominat, să cedeze fără luptă, să devină partener permisiv al voluptăților altcuiva, să-și satisfacă capriciile și să-și ofere trupul cui vrea și cum vrea, din indolență, din voluptate sau interes. Sunt dezonorați cei care îl acceptă pe primul venit, se afișează fără rușine, trec de la unul la altul și oferă totul celui care dă mai mult.

---

[1] *Ibid.*, 31.
[2] *Ibid.*, 17.
[3] *Ibid.*, 17.
[4] Despre însemnătatea faptului de a nu fi dominat, precum și rezervele privind sodomia și felațiunea pasive, în relațiile homosexuale, cf. K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, pp. 125-134.

Epicrat nu face şi nu va face aşa ceva din preocuparea față de opinia celorlalți, față de statutul pe care îl va atinge sau față de relațiile folositoare din viitor.

5. Este de ajuns să amintim în treacăt rolul atribuit filosofiei de autorul *Eroticos*-ului în această supraveghere a onoarei şi a întrecerilor de superioritate la care tânărul este provocat ca în fața unor încercări potrivite cu vârsta lui. Această filosofie – al cărei conținut nu este nicăieri definit decât prin referire la tema socratică a *epimeleia heautou*, „preocuparea față de sine“[1] şi a necesității, şi ca socratică, de a asocia cunoaşterea cu exercițiul *(epistēmē-meletē)* – nu apare ca un principiu al vechilor greci de a-şi schimba modul de viață, nici de abstinență de la toate plăcerile. Ea este considerată de Pseudo-Demostene ca un complement indispensabil al altor probe: „Spune că este cum nu se poate mai nesăbuit, pe de o parte arătând o mare dorință de a se întrece şi de a ieşi victorios din multe încercări ca să-şi mărească profitul, vigoarea fizică şi toate avantajele de acest fel, iar pe de altă parte arătând că nu caută mijloacele de a-şi perfecționa facultatea aflată în fruntea tuturor“[2]. Filosofia poate demonstra, cu adevărat, că poți deveni „mai puternic decât tine însuți“, iar atunci când reuşeşti acest lucru, aceasta îți oferă, în plus, posibilitatea de a-l transfera şi asupra altora. Filosofia este prin ea însăşi un început de stăpânire, deoarece numai ea este în stare să conducă gândirea: „În problemele omeneşti gândirea conduce totul iar, la rândul ei, filosofia poate s-o conducă pe aceasta“[3]. Ea este o parte bună, necesară înțelepciunii tânărului; nu pentru a-l abate spre o altă formă de viață, ci pentru că-i îngăduie să exercite stăpânirea asupra sa şi izbânda asupra celorlalți în jocul dificil al înfruntărilor şi în salvarea onoarei.

Tot textul gravitează, după cum se vede, în jurul problemei dublei superiorități, asupra sinelui şi asupra altora, în acea fază delicată când tinerețea şi frumusețea băiatului îi ispitesc pe atâția ce

---

[1] *Eroticos*, 39-43.
[2] *Ibid.*, 38.
[3] *Ibid.*, 37.

încearcă să se apropie de el. În *Dietetica* era vorba mai ales de stăpânirea de sine şi de stăpânirea violenţei unui act primejdios; în *Economic* era luată în discuţie puterea exercitată asupra sinelui în cadrul puterii exercitate asupra femeii. În *Erotica*, din momentul când aceasta îşi apropriază punctul de vedere al băiatului, problema este de a afla cum îşi va putea asigura dominaţia fără a le ceda altora. Eşti în ordine, nu când îi supui pe alţii propriei puteri, ci când afli cel mai bun mod de a te întrece în putere cu ceilalţi, stăpânindu-te în primul rând pe tine însuţi. Ca pentru a corobora acest lucru, o scurtă relatare de la mijlocul discursului capătă valoarea unui simbol. Este vorba de ceva obişnuit: descrierea unei întreceri de care. Dar mica dramă sportivă relatată este în relaţie directă cu încercarea publică la care este supus tânărul în faţa admiratorilor; Epicrat îşi conduce atelajul (referirea la *Phaidros* nu este forţată); aproape că este învins, iar carul este pe cale să fie distrus de atelajul unui rival; mulţimea, deşi în general are o înclinaţie către accidente, îl ovaţionează pe erou, în vreme ce el „mai puternic chiar decât atelajul, îi înfrânge pe cei mai înzestraţi dintre rivali“[1].

Proza despre Epicrat nu este, desigur, una dintre formele cele mai înalte ale gândirii greceşti despre iubire. Dar, cu toată banalitatea sa, evidenţiază unele aspecte semnificative referitoare la „problema greacă a băicţilor“. Tânărul – între ieşirea din copilărie şi momentul atingerii statutului viril – reprezintă pentru morala şi gândirea grecească un element delicat şi dificil. Tinereţea şi frumuseţea sa (la care este firesc ca orice bărbat să fie sensibil prin natura sa), precum şi statutul pe care-l va avea (pentru aceasta este dator să se pregătească, cu ajutorul şi cu garanţia mediului din care provine) constituie un punct „strategic“, în jurul lui desfăşurându-se un joc complex; onoarea sa, care depinde parţial de felul în care îşi va folosi corpul şi în funcţie de care i se va determina, într-o oarecare măsură, renumele şi viitorul, este o miză importantă. Pentru el este o încercare care necesită abilitate şi exerciţiu, iar pentru alţii un motiv de îngrijorare şi de preocupare. La sfârşitul apologiei, autorul mai spune că viaţa tânărului, *bios*-ul său, trebuie să fie o

---

[1] *Ibid.*, 29-30.

operă „comună“; şi cum era vorba despre o operă de artă pe cale de a se desăvârşi, îi roagă pe toţi cunoscuţii lui Epicrat să dea acestei figuri în devenire „cea mai mare strălucire posibilă“.

Mai târziu, în cultura europeană, fata sau femeia măritată, cu comportamentul, virtutea, frumuseţea şi sentimentele lor, vor deveni teme privilegiate ale preocupării; o nouă artă de a le curta, o literatură cu formă esenţialmente romanescă, o morală pretenţioasă şi atentă la integritatea trupului şi la durabilitatea angajamentului matrimonial vor atrage curiozitatea şi dorinţele. Oricare ar fi fost inferioritatea menţinută a poziţiei lor în familie şi societate, va avea loc o accentuare, o valorizare a „problemei“ femeii. Natura sa, comportamentul, sentimentele inspirate sau trăite de ea, relaţia permisă cu ea vor deveni teme de reflecţie, de cunoaştere, de analiză, de îndrumări. În Grecia antică, se pare că băiatul s-a bucurat de problematizarea cea mai activă, menţinând în jurul frumuseţii sale fragile, a onoarei trupeşti, a înţelepciunii şi a uceniciei impuse, o intensă preocupare morală. Bizareria istorică nu rezidă în faptul că grecii aflau plăcere în relaţiile cu băieţii, nici măcar faptul că o admiteau ca legitimă, ci în faptul că acceptarea acestei plăceri nu era simplă, ci era prilejul unui întreg eşafodaj cultural. În termeni schematici, de aici trebuie să înţelegem nu de ce grecilor le plăceau băieţii, ci de ce aveau o „pederastie“, adică de ce au construit în jurul acestei înclinaţii o practică a curtării, o gândire morală şi, vom vedea mai departe, un ascetism filosofic.

3
Obiectul plăcerii

Pentru a înțelege cum este dezbătută practicarea *aphrodisiei* în reflecția asupra iubirii băieților, trebuie să reamintim un principiu care nu ține de cultura greacă, dar a căpătat o importanță foarte mare și a exercitat o influență decisivă în aprecierile morale. Este vorba despre principiul izomorfismului între raportul sexual și cel social. Prin aceasta trebuie înțeles că raportul sexual – conceput ca plecând de la actul-model al penetrării și de la polaritatea care opune activitatea și pasivitatea – este considerat ca fiind de același tip ca raportul dintre superior și inferior, dominator și dominat, cel care supune și cel care este supus, învingător și învins. Practicile plăcerii sunt concepute prin intermediul acelorași categorii ca în sfera rivalităților și a ierarhiilor sociale: analogie în structura agonistică, în opoziții și diferențieri, în valorile atribuite rolurilor respective ale partenerilor. Plecând de aici, vedem că în comportamentul sexual există un rol care este prin excelență onorabil, valorizat în mod legitim: acela de a fi activ, a domina, a penetra și a-și manifesta astfel superioritatea.

Din aceasta decurg numeroase urmări referitoare la statutul partenerilor pasivi. Este de la sine înțeles că sclavii sunt la bunul plac al stăpânului: condiția lor îi oferă ca pe niște obiecte sexuale care nu ridică probleme; astfel încât legea care interzice violarea sclavilor și a copiilor pricinuiește mirare; pentru a explica această bizarerie, Eschines propune ideea că astfel s-a dorit a se arăta, interzicând-o chiar în privința sclavilor, cât de gravă era violența îndreptată împotriva copiilor de neam. Cât despre pasivitatea femeii,

este o urmare a naturii şi a condiţiei sale; nu trebuie depreciată ca atitudine, deoarece este conformă cu dorinţa naturii şi cu statutul care-i este impus. În schimb, tot ceea ce l-ar face pe un om liber – mai ales pe un bărbat care, prin origine, avere şi prestigiu social, ar trebui să fie în primele rânduri – să manifeste un comportament sexual care se caracterizează prin semne de inferioritate, prin îndurarea dominării, prin aservire acceptată, nu poate fi privit decât ca fiind ruşinos: ruşinea este cu atât mai mare, dacă bărbatul devine el însuşi obiectul permisiv al plăcerii altuia.

Or, într-un joc de valori reglementat după asemenea principii, poziţia băiatului – a băiatului născut liber – este dificilă. Bineînţeles, el încă se mai află într-o situaţie „inferioară", în sensul că este departe de a se bucura de drepturile şi puterile pe care le va avea când va atinge deplinătatea statutului său. Totuşi, locul lui nu este comparabil nici cu cel al unui sclav, nici cu cel al unei femei. Acest lucru este valabil chiar în cadrul gospodăriei şi al familiei. Un pasaj din *Politica* lui Aristotel este elocvent. Dezbătând relaţiile de autoritate şi formele de conducere proprii familiei, Aristotel determină, prin raportare la capul familiei, poziţia sclavului, a femeii şi a copilului (de sex bărbătesc). A conduce sclavi, spune Aristotel, nu înseamnă a conduce fiinţe libere; a conduce o femeie înseamnă a exercita o putere „politică" în care relaţiile sunt de permanentă inegalitate; conducerea copiilor se poate spune că este de tip „regal", deoarece se întemeiază „pe afecţiune şi superioritatea vârstei"[1]. Într-adevăr, sclavul este lipsit de facultatea de a delibera, femeia o are, dar îi lipseşte puterea de decizie; în cazul băiatului, singurul neajuns este faptul că el încă nu a ajuns la gradul de dezvoltare necesar. Dacă educaţia morală a femeilor este importantă deoarece ele constituie jumătate din populaţia liberă, formarea copiilor de sex masculin este şi mai importantă: îi priveşte pe viitorii cetăţeni care vor lua parte la guvernarea cetăţii[2]. Este evident că poziţia băiatului, prin forma specială a dependenţei sale şi prin modul în care

---

[1] ARISTOTEL, *Politique*, I, 12, 1259 a-b.
[2] *Ibid.,* I, 13, 1260 b.

trebuie tratat, chiar în spațiul de exercitare a puterii considerabile pe care o posedă capul familiei, sunt înrâurite de statutul său viitor.

Până la un punct, la fel se petrec lucrurile şi în jocul relațiilor sexuale. Printre diferitele „obiecte" legitimate, băiatul are o poziție deosebită. Desigur, nu este un obiect interzis; la Atena anumite legi protejează copiii liberi (împotriva adulților care, măcar pentru o vreme, n-au dreptul să intre în şcoli, a sclavilor care-şi riscă viața dacă încearcă să-i corupă şi a tatălui sau a tutorelui, dacă îi prostituează)[1]; dar nimic nu împiedică şi nici nu interzice ca un adolescent fie să partenerul sexual al unui bărbat în văzul tuturor. Totuşi, în această situație există un fel de dificultate intrinsecă: ceva care ne împiedică să definim limpede şi exact în ce constă acest rol în relația sexuală, care atrage totuşi atenția asupra sa şi acordă o mare importanță celor îngăduite sau neîngăduite. Totul pare a fi ceva dezonorant într-un mod vag, lipsit de contur şi de un punct de hipervalorificare. Menirea băiatului este un element unde se întâlnesc multe incertitudini şi un interes intens.

În *Împotriva lui Timarchos*, Eschines se foloseşte de o lege foarte interesantă prin ea însăşi, deoarece include efectele de descalificare civică şi politică pe care le poate atrage un comportament sexual necuvenit al bărbatului – mai exact „prostituarea" –, pentru că aceasta, în consecință, îi interzice „să fie admis printre cei nouă arhonți, să exercite sacerdoțiul şi să aibă funcția de avocat public". Bărbatul care a practicat prostituția nu va putea exercita nici o magistratură în cetate sau în afara ei, nici electivă nici obținută întâmplător. Nu va putea avea funcțiile de trezorier sau de ambasador, nici nu va putea deveni acuzator sau informator plătit, în cadrul unei ambasade; în sfârşit, nu-şi va putea exprima părerile în fața Consiliului sau a poporului, chiar dacă ar fi „cel mai elocvent dintre oratori"[2]. Legea aceasta face din prostituția masculină un caz de atimie – de dezonoare publică – care-i atrage ce-

---

[1] V. legile citate de Eschin în *Contre Timarque*, 9-18.
[2] *Ibid.*, 19-20.

tățeanului excluderea de la unele responsabilități[1]. Modul în care Eschines își conduce pledoaria și în care se străduiește, printr-o expunere pur juridică, să-și compromită adversarul, ilustrează foarte bine relația de incompatibilitate „morală“, cât și legală, recunoscută între unele atribuții sexuale la băieți și unele atribuții sociale și politice la adult.

Argumentația juridică a lui Eschines pornește de la „comportarea rea“ a lui Timarchos, vehiculată de rumori, bârfe și mărturii, printre care unele elemente constitutive ale prostituției sunt prezente (mulți parteneri, alegere la întâmplare, plata serviciului), în timp ce altele lipsesc (nu fusese înregistrat ca prostituat și nu petrecuse mai mult timp într-o casă). Când era tânăr și frumos, trecuse prin nenumărate mâini, nu întotdeauna onorabile, deoarece trăise cu un sclav, fiind văzut și la un desfrânat notoriu, înconjurat de cântăreți din gură și la țiteră; primise daruri, se lăsase întreținut și fusese de acord cu excentricitățile protectorilor săi; îl cunoscuseră Cidonide, Autoclides, Thersandes, Migolas, Anticles, Pittolacos și Hegesicles. Nu se putea afirma despre el că trăise având legături *(hetairēkōs)*, ci că se „prostituase“ *(peporneumenos)*: „oare nu este drept să dea socoteală pentru această crimă cel care se deda unor asemenea practici, fără alegere, cu oricine și pentru bani?“[2].

Acuzația se bazează pe un registru moral care nu numai că îngăduie stabilirea delictului, dar compromite în mod global și politic adversarul. Poate că Timarchos n-a fost prostituat profesionist, dar este cu totul altceva decât un bărbat onorabil care nu-și ascunde înclinația pentru iubiri masculine și are cu băieți liberi relații onorabile și valoroase pentru tânărul partener: Eschines admite că împărtășește bucuros acest gen de dragoste. Îl descrie pe Timarchos ca pe cineva care, la vremea tinereții, s-a pus el însuși și s-a arătat tuturor într-o poziție inferioară și umilitoare de obiect de plăcere al altora; și-a dorit acest rol, s-a complăcut în el și a profitat de pe urma lui. Iar lucrul acesta, afirmă Eschines în fața auditoriului,

---

[1] K. J. Dover (*Homosexualité grecque*, pp. 44-45) arată că nu prostituția era condamnabilă, ci inconvenientele antrenate de ea.

[2] ESCHIN, *Contre Timarque*, 52.

este, moral şi politic, incompatibil cu responsabilităţile şi exercitarea puterii în cetate. Un om înfierat de o situaţie care în tinereţe i-a convenit nu va putea îndeplini, fără a deştepta indignare, misiunea celui care, superior celorlalţi în cetate, le recomandă prieteni, le dă sfaturi, îi conduce şi îi reprezintă. Este greu de acceptat pentru atenieni – în discursul său, acest sentiment se străduieşte să-l aţâţe Eschines – autoritatea unui conducător identificat altădată ca obiect de plăcere al altora; nu că n-ar putea fi comandaţi de un ins căruia-i plac băieţii, sau care, în tinereţe, fusese iubit de un bărbat.

Aristofan face şi el, în comediile sale, apel la acest sentiment; motivul ridiculizării şi al indignării era faptul că unii oratori, conducători ascultaţi şi iubiţi, cetăţeni care încercau să farmece poporul pentru a se ridica deasupra lui şi a-l stăpâni, Cleon din Clisthene sau Argyrrhios, erau dintre cei care se pretaseră şi încă se mai pretau să fie obiecte pasive şi permisive ale plăcerii altora. Aristofan ironiza democraţia ateniană în care, cu cât erai mai predispus spre plăceri de acest fel, cu atât aveai mai multe şanse de a fi ascultat de Adunare[1]. Tot astfel, şi din aceleaşi raţiuni Diogene îl lua în derâdere pe Demosthene şi moravurile lui, el care avea pretenţia de a fi cârmuitorul *(dēmagōgos)* poporului atenian[2]. Ideea este că, dacă în relaţiile legate de plăceri te comporţi ca dominat, nu vei putea avea niciodată realmente întâietatea în activitatea civică şi politică.

Este prea puţin important ce era justificat, în realitate, de satire şi critici. Prin simpla lor prezenţă, ele demostrau clar că într-o societare care accepta relaţiile sexuale între bărbaţi, problema era generată de suprapunerea unei etici a superiorităţii virile şi a conceperii oricărui raport sexual potrivit schemei de penetrare şi a dominării masculine; în consecinţă, pe de o parte, „activitatea“ şi dominarea sunt privite ca nişte valori permanent pozitive, iar pe de altă parte, se consideră că unuia dintre parteneri trebuie să-i revină poziţia pasivă, dominată şi inferioară. Dacă este foarte firesc ca lu-

---

[1] ARISTOFAN, *Cavaliers*, v. 428 şi urm. ; *Assemblée des femmes*, v. 112 şi urm. Cf. F. Buffière, *Éros adolescent*, pp. 185-186.

[2] DIOGENES LAERTIOS, *Vie des Philosophes*, VI, 2, 34.

crurile să se petreacă astfel când e vorba de femeie sau de un sclav, este cu totul altceva când un bărbat are acest rol. Aşa se explică tăcerea aşternută, de fapt, peste relaţia dintre adulţi, cât şi zgomotoasa depreciere a celor ce nu o respectau, manifestându-şi acordul sau, mai precis, preferinţa pentru rolul „inferior". În funcţie de acest lucru s-a concentrat întreaga atenţie asupra relaţiei dintre bărbaţi şi adolescenţi, pentru că doar în cadrul acesteia unul dintre cei doi parteneri, în virtutea tinereţii sale şi a faptului că nu atinsese încă un statut viril, poate fi, pentru un timp cunoscut ca fiind scurt, obiect acceptabil al plăcerii. Dacă băiatul, datorită farmecului său, poate fi o pradă urmărită de bărbaţi fără a stârni scandal, să nu uităm că va veni o zi când, devenit bărbat, îşi va exercita puterea şi responsabilităţile, nemaiputând să fie, în mod evident, obiect al plăcerii: până la ce punct ar fi putut el ajunge?

De aici ceea ce se poate desemna drept „antinomia adolescentului" în morala greacă a *aphrodisiei*. Pe de o parte, tânărul este recunoscut drept obiect al plăcerii, ba chiar unicul onorabil şi legitim printre partenerii masculini al bărbatului; niciodată nu i se va reproşa cuiva că iubeşte un băiat, că-l doreşte şi că se bucură de el, cu condiţia ca legile şi convenţiile să fie respectate. Pe de altă parte, însă, pentru că adolescenţa se va transforma în virilitate, băiatul nu poate accepta să se recunoască drept obiect într-o relaţie întotdeauna considerată sub forma dominării: nu poate şi nu trebuie să se identifice cu acest rol. N-ar putea fi, de bunăvoie, în propriii săi ochi şi pentru el însuşi, obiect al plăcerii, în timp ce bărbatului îi place să-l considere în mod firesc astfel. În concluzie, a simţi voluptatea, a fi subiect al plăcerii împreună cu un băiat, nu era o problemă pentru greci; dar a fi obiect al plăcerii şi a te recunoaşte ca atare însemna pentru băiat o problemă majoră. Raportul impus faţă de sine pentru a deveni bărbat liber, stăpân pe sine şi capabil să se ridice deasupra celorlalţi, nu putea fi acelaşi cu un raport în care el însuşi ar fi fost obiect al plăcerii pentru altul. Această inadecvare este moralmente necesară.

O asemenea dilemă poate da seamă despre unele trăsături caracteristice opiniilor despre iubirea pentru băieţi.

În primul rând, o oscilație, din punctul nostru de vedere destul de enigmatică, între caracterul natural şi cel „împotriva naturii" al acestui fel de iubire. S-a determinat că înclinația pentru băieți este firească, la fel ca orice înclinație spre ceea ce este frumos, şi cu toate acestea se spune adesea că legătura dintre doi bărbați sau, mai general, dintre doi indivizi de acelaşi sex, este *para phusin*, contra firii. Aici se pot lua în considerare două opinii care marchează două atitudini: una favorabilă şi alta ostilă. Dar însăşi posibilitatea acestor două atitudini este circumscrisă, după toate aparențele, faptului că, dacă se admite ca naturală satisfacerea plăcerii cu un băiat, mai greu de acceptat ca firesc este ceea ce face din băiat un obiect al plăcerii. Astfel încât chiar actului care are loc între doi bărbați i se poate imputa că este *para phusin* – deoarece îl *feminizează* pe unul dintre parteneri – în vreme ce dorința față de frumusețe nu este mai puțin privită ca firească. Cinicii nu erau adversarii iubirii pentru băieți, chiar dacă îi luau în derâdere pe tinerii care, din pasivitate, se lăsau să decadă din natura lor şi să devină în acest fel „mai răi decât sunt"[1]. Cât despre Platon, nu trebuie să presupunem că, partizan al amorului masculin în tinerețe, mai apoi se „cumințise" până la a-l sancționa, în ultimele sale texte, ca pe un raport „contra firii". Amintim că la început, în *Legi*, atunci când compară relația cu femeile ca element firesc şi relația dintre bărbați (sau dintre femei) ca un efect al necumpătării *(akrasia)*, el înțelege prin aceasta chiar actul acuplării (lăsat de natură pentru procreație) şi se gândeşte la instituțiile care pot favoriza sau pot perverti moravurile cetățenilor[2]. Tot astfel, în fragmentul din cartea a VIII-a, unde dezbate necesitatea – şi dificultatea elaborării – unei legi privitoare la relațiile sexuale, argumentele sale se referă la necesitatea de a „te folosi ca de femei" de bărbați şi de tineri în împreunarea sexuală *(mixis aphrodision)*: cum ar putea să-şi formeze „un caracter îndrăzneț, viril" *(to tes andreias ethos)* cel sedus? Şi cum ar putea avea seducătorul „un spirit de cumpătare"? „Toți vor blama lipsa de tărie a celui care cedează

---

[1] DIOGENES LAERTIOS, *Vie des Philosophes*, VI, 2, 59 (şi 54 şi 46).
[2] PLATON, *Lois*, I, 636 b-c.

plăcerilor fără a le putea rezista", iar „celui care încearcă să imite femeile, i se va reproşa înfăţişarea care cu timpul va ajunge prea asemănătoare cu a acestora"[1].

Neajunsul de a considera băiatul ca obiect al plăcerii se traduce astfel printr-o serie de rezerve foarte pronunţate. Rezervă în numirea directă şi în termeni proprii a rolului băiatului în relaţia sexuală: se vor folosi expresii cu totul generale, precum «a face lucrul» *(diaprattesthai to pragma)*[2], sau va fi desemnat chiar prin imposibilitatea de a-l numi[3], ori – şi acest mod este cel mai elocvent – se va face apel la termeni ce ţine de metafore „agonistice" sau politice –„a ceda", „a te supune" *(hupēretein)*, „a-l servi pe altul" *(therapeuein, hupourgein)*[4].

Există rezerve şi în a admite că băiatul poate simţi plăcere. Această „negare" trebuie înţeleasă ca afirmaţie că o astfel de plăcere n-ar putea exista şi ca o prescripţie care spune că nici nu poate fi simţită. În *Banchetul* lui Xenofon, Socrate, încercând să explice de ce dragostea, când depăşeşte relaţiile fizice, se transformă atât de adesea în ură, evocă repulsia stârnită de un tânăr aflat în relaţii *(homilein)* cu un bărbat de vârstă înaintată. Adaugă, însă, imediat, ca principiu general: „De altfel, un băiat nu participă ca o femeie la voluptăţile amoroase ale bărbatului, ci rămâne spectatorul înfometat al înflăcărării sale senzuale"[5]. Între bărbat şi băiat nu există – nu poate şi nu trebuie să existe – o comunitate de plăcere. Autorul *Problemelor* n-ar recunoaşte această posibilitate decât la indivizi cu dereglări anatomice. Nimeni nu este judecat mai aspru decât băiatul care, prin uşurinţa cu care se lasă sedus, prin numeroasele sale relaţii ori prin ţinută, machiaj, găteli şi parfumuri arată că îi place rolul de mai sus.

---

[1] *Ibid.*, VIII, 836 c-d. În *Phaidros*, înfăţişarea fizică a relaţiei în care bărbatul se comportă ca „un animal cu patru labe" este numită „împotriva naturii", 250 e.

[2] Sau *diaprattesthai*, cf. *Phèdre*, 256 c.

[3] XENOFON, *Banquet*, IV, 15.

[4] XENOFON, *Hiéron*, I şi VII; sau Platon, *Banquet*, 184 c-d. Vezi K.J. Dover, *Homosexualité grecque*, p. 62.

[5] XENOFON, *Banquet*, VIII, 21.

Aceasta nu înseamnă că, atunci când cedează, este obligatoriu s-o facă, într-un anume fel, cu indiferență. Dimpotrivă, trebuie să cedeze dacă încearcă admirație sau gratitudine şi ataşament față de iubitul său, sentimente care-l determină să-i facă plăcere. Verbul *charizesthai* este curent utilizat pentru a desemna faptul că băiatul „acceptă" şi „răspunde dragostei"[1]. Cuvântul subliniază că între între cel care se lasă iubit şi cel care iubeşte este vorba de altceva decât o simplă „predare"; tânărul „răspunde iubirii" printr-o acceptare a dorinței şi a cererii altcuiva, dar o consimțire care nu este de aceeaşi natură. Este o reacție, şi nu împărtăşirea unei senzații. Băiatul nu este titularul unei plăceri fizice, nu este obligat nici măcar să participe la plăcerea bărbatului; dacă cedează la momentul oportun, adică nu prea repede şi nici contra voinței sale, nu trebuie să simtă decât satisfacția de a oferi plăcere celuilalt.

Raportul sexual cu un adolescent necesită din partea ambilor parteneri conduite diferite. Din moment ce băiatul nu se poate identifica cu rolul pasiv care-i revine va trebui ca el să refuze, să se opună, să fugă, să se sustragă[2]. Mai este necesar, dacă în cele din urmă este de acord, să-i pună condiții celui căruia-i cedează (valoarea, statutul, virtutea sa), precum şi să negocieze avantajul pe care îl va căpăta în urma acestei legături (ruşinos dacă este vorba de un profit material, onorabil dacă va învăța meseria bărbatului, va fi ajutat în viitor din punct de vedere social, sau vor rămâne prieteni). Aceste avantaje sunt oferite de îndrăgostit şi completate de daruri (însemnătatea şi valoarea lor variază în funcție de parteneri). Aşadar, actul sexual în relația dintre un bărbat şi un băiat va fi inclus într-un joc de refuzuri, de eschive şi de subterfugii care urmăresc să-l întârzie cât mai mult, dar şi într-un proces de schimburi destinate să stabilească în ce moment anume şi în ce condiții este oportun să aibă loc.

Pe scurt, băiatul oferă din amabilitate şi nu pentru propria-i plăcere, şi este curtat de partener pentru plăcere, dar pe care n-o poate cere decât în schimbul darurilor, al binefacerilor, al promisiunilor

---

[1] PLATON, *Banquet*, 184 e.
[2] *Ibid.*, 184 a.

şi al angajamentelor de o natură cu totul diferită decât „darul“ ce i se face. De aici rezultă tendința atât de evidentă în gândirea greacă despre iubirea băieților: cum să fie integrat acest raport într-un ansamblu mai larg şi cum să i se îngăduie a fi preschimbat într-un alt tip de relație: una stabilă, în care latura fizică să nu mai aibă nici o importanță, iar cei doi parteneri să aibă aceleaşi sentimente şi să fie amândoi stăpâni pe aceleaşi bunuri? Iubirea băieților nu poate fi onorabilă din punct de vedere moral decât dacă prezintă (în virtutea binefacerilor raționale ale îndrăgostitului şi amabilității cumpătate a celui iubit) elementele constitutive ale unei transformări a acestei iubiri într-o legătură definitivă şi prețioasă: *philia*.

Ar fi dificil de crezut că, numai pentru că nu interziceau acest gen de relație, pe greci nu-i preocupau implicațiile sale. Dimpotrivă: dintre toate tipurile de relații sexuale, aceasta îi „interesa“ cel mai mult, şi totul demonstrează că făcea obiectul atenției lor. Într-o gândire ca a noastră, relația între doi indivizi de acelaşi sex este problematizată în primul rând din perspectiva subiectului dorinței: ce-l determină pe un bărbat ca dorința sa să-şi aleagă drept obiect alt bărbat? Se ştie că va fi căutat începutul unui răspuns dinspre o anumită structură a dorinței (de partea ambivalenței sale ori de lipsa ei). La greci, preocuparea nu se referea la dorința care putea determina acest gen de relație, nici la subiectul acestei dorințe; îngrijorarea lor era orientată spre obiectul plăcerii sau, mai exact, în măsura în care acest obiect va deveni la rândul său stăpânul în plăcerea obținută cu alții şi în puterea exercitată asupra sinelui.

În acest punct al problematizării (cum devine obiectul plăcerii subiect, stăpân al plăcerilor sale?) îşi are originea erotica filosofică sau, oricum, gândirea socratico-platoniciană asupra iubirii.

V
ADEVĂRATA IUBIRE

Tot despre *Erotică*, privită ca artă gândită a iubirii (în special a iubirii băieților), va fi din nou vorba în acest capitol. Dar, de data aceasta, va fi considerată ca un cadru de dezvoltare al celei de-a patra dintre marile teme de austeritate care au traversat morala plăcerilor pe parcursul istoriei sale în lumea occidentală. După relația individului cu trupul şi cu sănătatea sa, după relația cu femeia şi cu instituția căsătoriei, apoi aceea cu băiatul, cu libertatea şi cu virilitatea sa, privite ca motive de dezbatere a activității sexuale, avem acum de-a face cu relația cu adevărul. Aici este unul dintre aspectele cele mai importante ale gândirii greceşti referitoare la iubirea băieților: nu numai că arată cum, din rațiunile indicate mai înainte, acest fel de iubire reprezenta un punct spinos, care necesita o conduită elaborată şi o stilizare destul de delicată în practicarea *aphrodisiei*, dar ridică problema raporturilor dintre practicarea plăcerilor şi accesul la adevăr, sub forma unei interogații asupra adevăratei iubiri.

În culturile creştine şi moderne, aceleaşi întrebări – pe tema adevărului, a iubirii şi a plăcerii – vor fi asociate cu elementele constitutive ale relației dintre bărbat şi femeie: tema virginității, a nunților spirituale, a sufletului–pereche vor marca foarte curând transferul de la un peisaj esențialmente masculin – ocupat de *erast* şi *eromen* – spre un altul, unde sunt valorizate figurile feminității şi relația între cele două sexe[1]. Mult mai târziu, *Faust* va fi o ilustrare a felului în care plăcerea şi accesul la cunoaştere sunt legate

[1] Ceea ce nu înseamnă că figurile iubirii masculine ar fi dispărut cu totul. Cf. J. BOSWELL, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality.*

de tema iubirii femeii, a virginității, a purității, a păcatului originar și a puterii sale mântuitoare. La greci, meditația asupra legăturilor reciproce dintre accesul la adevăr și austeritatea sexuală pare să se fi dezvoltat mai ales în ceea ce privește iubirea băieților. Sigur că trebuie să se țină cont de faptul că s-a păstrat puțin din ceea ce fusese afirmat și recomandat în mediile pitagoreice ale epocii asupra raporturilor dintre puritate și cunoaștere; la fel, și de faptul că noi nu cunoaștem în mod nemijlocit tratatele despre iubire scrise de Antisthene, Diogene Cinicul, Aristotel sau Teophrast. Ar fi, așadar, o imprudență din partea noastră să generalizăm trăsăturile specifice doctrinei socratico-platoniciene, presupunând că ea singură ar concentra toate înfățișările pe care le luase filosofia Erosului în Grecia antică. Este la fel de adevărat că foarte mult timp această filosofie a rămas un pol al gândirii, fapt ilustrat de texte ca dialogurile lui Plutarh, *Iubirile* lui Pseudo-Lucian sau discursurile lui Maxim din Tyr.

Oricum, așa cum se prezenta în *Banchetul* sau în *Phaidros* și datorită referințelor la alte modalități de a vorbi pe larg despre iubire, putem vedea cât de departe este această filosofie a iubirii de erotica obișnuită, care ridică problema bunei conduite reciproce a tânărului și a curtezanului său și a felului cum ea se poate concilia cu onoarea. Mai vedem și cum, intrând foarte profund în temele frecvente ale eticii plăcerilor, ridică întrebări a căror importanță va fi foarte mare, mai târziu, pentru metamorfozarea acestei etici într-o morală a renunțării și pentru constituirea unei hermeneutici a dorinței.

O mare parte din *Banchetul* și din *Phaidros* este închinată „reproducerii" – imitație sau pastișă – lucrurilor care sunt de obicei spuse în discursurile despre iubire: așa sunt „discursurile-martor" ale lui Phaidros, Pausanias, Eriximah sau Agaton din *Banchetul*, ori cel al lui Lysias din *Phaidros*, la fel ca și întâiul contra-discurs ironic propus de Socrate. Aceștia aduc în actualitate ultimul plan al doctrinei platoniciene, materia primă elaborată și transformată de Platon atunci când înlocuiește problematica onoarei și a „curtării", cu aceea a adevărului și a ascezei. În aceste discursuri-martor, un element este esențial: de-a lungul întregului elogiu al iubirii, al puterii și al divinității sale, este recurentă chestiunea acceptării le-

găturii: tânărul trebuie sau nu să cedeze? cui? în ce condiţii şi cu ce garanţii? Îndrăgostitul poate să dorească pe bună dreptate ca băiatul să cedeze uşor? Întrebare specifică unei Erotici gândite ca artă a întrecerii între curtezan şi curtat.

Această chestiune se înfăţişează sub forma unui principiu absolut general şi amuzant tautologic, în primul discurs din *Banchetul*, la Agaton: „consecinţa faptelor urâte *(aischrois)* este ruşinea *(aischunē)*, urmarea celor frumoase este dorinţa de a fi preţuit“[1]; Pausanias reia principiul imediat, cu mai multă seriozitate, făcând deosebirea între cele două iubiri, cea „care nu are în vedere decât realizarea actului“ şi cea care doreşte să aibă, mai presus de toate, o experienţă sufletească[2]. Trebuie reţinut faptul că în *Phaidros*, cele două discursuri de început – continuate, unul într-o reluare ironică, altul într-o palinodie[*] – ridică, fiecare într-un mod propriu, întrebarea „cui să cedezi?“ iar răspunsul este: celui care nu iubeşte sau, în orice caz, nu trebuie cedat celui ce iubeşte. Aceste prime discursuri fac apel la o tematică comună: a iubirilor efemere, care se destramă când iubitul trece de vârsta adolescenţei şi este abandonat[3]; a relaţiilor condamnabile care-l fac pe băiat dependent de amantul său[4], îl acoperă de ruşine în faţa tuturor şi îl fac să-şi părăsească familia şi relaţiile onorabile şi folositoare[5]; a sentimentelor de repulsie şi dispreţ încercate de îndrăgostit chiar faţă de favorurile oferite de băiat, sau de ura pe care o poate simţi băiatul faţă de bărbatul îmbătrânit care-i impune o legătură lipsită de orice plăcere[6]; a rolului feminin spre care este împins băiatul şi a efectelor de şubrezire fizică şi morală, urmare a acestui gen de raporturi[7]; a

[1] PLATON, *Banquet*, 178 d. Despre discursurile din *Banchetul*, cf. Luc Brisson, în *Dictionnaire des mythologies.*

[2] *Banquet,* 181 b-d.

[*] Palinodia – poem antic în care autorul retracta ceea ce spusese într-un poem anterior (nota trad.).

[3] *Ibid.,* 183 d-e; *Phèdre*, 231 a-233 a.

[4] PLATON, *Banquet*, 182 a; *Phèdre*, 239 a.

[5] *Phèdre*, 231 e-232 a; 239 e-240 a.

[6] *Ibid.,* 240 d.

[7] *Ibid.,* 239 c-d.

recompenselor, avantajelor şi serviciilor, adesea împovărătoare pentru îndrăgostit, care caută să se sustragă de la acestea, părăsindu-şi fostul prieten în ruşine şi singurătate[1]. Toate acestea țin de problematica elementară a plăcerilor şi a practicării lor în iubirea băieților. Acestor dificultăți încearcă să le dea un răspuns convențiile, practicile curtării şi jocurile reglementate ale iubirii.

S-ar părea că discursul lui Aristofan din *Banchetul* este o excepție. Vorbind despre tăierea ființelor primitive, care stârniseră mânia zeilor, în două jumătăți (una masculină şi alta feminină, sau amândouă de acelaşi sex, după cum individul originar era fie în întregime masculin ori feminin, fie androgin), aparent depăşeşte problemele artei curtării. Chestiunea dezbătută de el este originea iubirii; poate trece drept o apropiere la modul amuzant-ironic – pusă în gura lui Aristofan, vechi adversar al lui Socrate – de tezele lui Platon. Nu apar aici îndrăgostiți tânjind după jumătatea pierdută, căutând-o, aşa cum sufletele lui Platon păstrează amintirea şi nostalgia patriei lor? Totuşi, pentru a ne limita numai la elementele discursului referitoare la iubirea masculină, este clar că Aristofan încearcă să-i răspundă şi la chestiunea consimțământului. Ceea ce conferă unicitatea cam scandaloasă a discursului şi ironia sa este faptul că răspunsul e în întregime pozitiv. Mai mult, el inversează, prin relatarea sa mitică, principiul general acceptat al unei asimetrii de vârstă, de sentiment, de comportament între îndrăgostit şi iubit. Instituie între ei simetrie şi egalitate, făcându-i să se nască din împărțirea în două a unei ființe unice; aceeaşi plăcere, aceeaşi dorință îi atrage unul spre altul, *erast* şi *eromen*; dacă de la natură este o jumătate masculină, băiatului îi vor plăcea bărbații; îi „va face plăcere" să „se culce cu bărbați" şi să „fie legat de ei" *(sumpeplegmenoi)*[2]. Deci, departe de a arăta o natură feminină, el demonstrează că nu este decât „actul de identitate" al unei ființe absolut virile. Şi Platon se amuză să întoarcă, prin Aristofan, reproşul adus de acesta, atât de adesea în comediile sale, oamenilor politici ai Atenei: „o dată formarea lor împlinită, sunt singurii

[1] *Ibid.*, 242 a-c.
[2] PLATON, *Banquet*, 191 e.

bărbaţi cu aspiraţii politice“[1]. În tinereţe s-au dăruit bărbaţilor, fiindcă-şi căutau jumătatea bărbătească; din acelaşi motiv, deveniţi adulţi, vor prefera băieţii. „Să iubeşti băieţii“, „să îndrăgeşti îndrăgostiţii“ (a fi *paiderastēs* şi *philerastēs*)[2], iată două laturi versanţi ai aceleiaşi fiinţe. Problemei tradiţionale a consimţământului, Aristofan îi dă un răspuns direct, simplu, cu totul afirmativ, care elimină, în acelaşi timp, asimetriile care determină complicarea raporturilor între bărbat şi băiat: singura problemă a iubirii şi a comportamentului nu mai este, în acest caz, decât regăsirea jumătăţii pierdute.

Erotica socratico-platoniciană este cu totul diferită: nu numai în virtutea soluţiei propuse, ci, mai ales, pentru că tinde să pună problema în cu totul alţi termeni. Pentru a afla ce este adevărata iubire, oamenii nu vor mai încerca să răspundă la întrebarea: pe cine să iubeşti şi în ce împrejurări poate fi onorabilă iubirea, atât pentru iubit cât şi pentru îndrăgostit? Ori, cel puţin, toate aceste întrebări se vor subordona alteia, o întrebare primară, fundamentală: ce este iubirea în însăşi fiinţa ei?

*

Pentru a înţelege dimensiunea elaborării platoniciene şi a distanţei care o desparte de erotica curentă, să ne amintim cum răspunde Xenofon la aceeaşi întrebare; el subliniază elementele tradiţionale: opoziţia dintre iubirea în care nu se caută decât plăcerea amantului şi cea în care se dovedeşte grijă pentru iubit; necesitatea de a preschimba iubirea trecătoare într-o prietenie întemeiată pe egalitate, reciprocă şi trainică[3]. În *Banchetul* şi în *Amintiri*, Xenofon ni-l înfăţişează pe Socrate operând o deosebire riguroasă între iubirea sufletească şi cea trupească[4], blamând-o pe cea din urmă, considerând că adevărata iubire este cea sufletească şi căutând elementul ce dă valoare întregii relaţii *(sunousia)* în prietenie[5], în

---

[1] *Ibid.*, 192 a.
[2] *Ibid.*, 192 b.
[3] Despre răspunsul lui Socrate către Aristofan, cf. *Banquet*, 205 e.
[4] XENOFON, *Banquet*, VIII, 12.
[5] *Ibid.*, VIII, 25.

philia[1]. De aici, desprindem concluzia că nu este suficient ca iubirea sufletească să fie legată de cea trupească, ci ea trebuie descătuşată de orice ataşament faţă de dimensiunile sale fizice (când iubeşti „trup şi suflet în acelaşi timp", învingător iese primul, iar trecerea tinereţii face să treacă şi prietenia)[2]; potrivit lecţiei lui Socrate, trebuie să se evite orice contact, să se renunţe la îmbrăţişările care pot ridica obstacole în calea sufletului, ba chiar să se procedeze în aşa fel încât trupul să nu atingă trupul, să nu se lase nici „o urmă"[3]. În schimb, relaţiile să se întemeieze pe principiile prieteniei: fapte bune şi sprijin, străduinţa de a-l face mai bun pe băiatul iubit, afecţiune reciprocă, legătură stabilită o dată pentru totdeauna[4]. Să însemne aceasta că pentru Xenofon (sau pentru Socrate, care vorbeşte) între doi bărbaţi n-ar putea exista în mod legitim nici un Eros, ci doar un raport de *philia*? Este un ideal despre care Xenofon crede că putea fi aflat în Sparta lui Lycurg[5]. Acolo, bărbaţii îndrăgostiţi de trupurile băieţilor erau consideraţi „netrebnici", în timp ce adulţii „oneşti" care nu iubeau decât sufletul tinerilor şi ţinteau doar să se împrietenească cu ei, erau elogiaţi şi stimulaţi; astfel încât în Sparta „îndrăgostiţii nu erau mai puţin reticenţi în iubirea lor pentru copii, decât taţii faţă de fii, ori fraţii faţă de fraţi". În *Banchetul*, însă, Xenofon oferă o imagine mai puţin schematică a acestei repartizări. El conturează o concepţie despre Eros şi plăcerile sale având drept obiect însăşi prietenia: din aceasta, din ceea ce poate ea comporta ca viaţă comună, atenţie reciprocă, ca bunăvoinţă a unuia faţă de altul, ca sentimente împărtăşite, Xenofon nu face un lucru care trebuie să se substituie iubirii sau să o înlocuiască, atunci când vine vremea; amanţii trebuie să se iubească: *erōntes tēs philias*, spune el cu o sintagmă tipică ce îngăduie salvarea Erosului, menţinerea forţei sale, dar fără a-i da drept conţinut concret decât afecţiunea reci-

---

[1] *Ibid.,* VIII, 13.
[2] *Ibid.,* VIII, 14.
[3] *Ibid.,* IV, 26; cf. *Mémorables*, I, 3.
[4] XENOFON, *Banquet,* VIII, 18.
[5] Id., *République des Lacédémoniens,* II, 12-15.

procă şi trainică ce ține de prietenie[1]. Estetica platoniciană este construită cu totul diferit, deşi punctul de plecare al judecății este problema deja cunoscută a locului pe care-l au în relația amoroasă componentele *aphrodisiei*. Platon nu repetă întrebările tradiționale decât pentru a demonstra cum din răspunsurile pripite lipseşte chestiunea esențială.

Primele două discursuri din *Phaidros*, cel naiv al lui Lysias şi cel ironic al lui Socrate, susțin că băiatul nu trebuie să cedeze celui care-l iubeşte. Asemenea vorbe, observă Socrate, n-ar exprima adevărul: „Nu este adevăr într-o exprimare *(ouk estietumos logos)* care, admisă fiind prezența unui îndrăgostit, va pretinde că băiatul trebuie să-şi ofere favorurile celui pe care nu-l iubeşte şi asta pentru că primul este în delir, iar al doilea e stăpân pe sine"[2]. Discursurile de la începutul *Banchetul*-ui, cu totul invers şi având grijă să elogieze iubirea, iar nu s-o insulte, afirmă că este frumos să cedezi, dacă o faci aşa cum trebuie, unui îndrăgostit plin de merite[3], căci această cedare nu are nimic în comun cu neruşinarea sau cu înjosirea şi că, atunci când este condusă de legea iubirii, „voința liberă se potriveşte cu altă voință liberă"[4]. Aceste discursuri, deşi respectă mai mult iubirea, nu sunt mai *etumoi* decât cele ale lui Lysias şi ale criticului său ironic din *Phaidros*.

În raport cu ele, cuvintele Diotimei din *Banchetul* şi marea legendă din *Phaidros*, relatată de însuşi Socrate, apar ca nişte discursuri *etumoi*: discursuri adevărate şi înrudite prin origine cu adevărul exprimat. În ce mod? Unde rezidă diferența față de laudele sau condamnarea de mai înainte? Deosebirea nu stă în aceea că Diotima sau Socrate ar fi mai riguroşi ori mai severi decât ceilalți interlocutori; nu-i contrazic în virtutea rațiunii că aceştia ar fi prea permisivi şi ar atribui trupului şi plăcerilor un loc prea important într-o iubire ce n-ar trebui să se adreseze decât sufletelor. Îi contra-

---

1 Id., *Banquet,* VIII, 18.
2 PLATON, *Phèdre*, 244 a.
3 PLATON, *Banquet*, 184 e; 185 b.
4 *Ibid.,* 196 c.

zic pentru că nu pun problema la fel; prin raportare la jocul întrebărilor tradiționale în dezbaterile despre iubire, ei operează anumite transformări şi deplasări fundamentale.

1. *Trecere de la problema conduitei amoroase la întrebarea asupra realității iubirii*

În dezbaterea formulată în alte discursuri, iubirea şi frământarea intensă şi puternică de care este cuprins îndrăgostitul sunt dinainte ştiute; punctul esențial al interesului este, în acest caz, de a şti – iubirea „fiind acceptată“[1] – cum vor trebui să se poarte cei doi parteneri: cum, sub ce formă, până unde, cu ajutorul căror mijloace de convingere sau garanții de prietenie va încerca îndrăgostitul să ajungă „la lucrul după care tânjeşte“ şi cum, în ce condiții, după câtă rezistență şi în urma căror dovezi de iubire va trebui să cedeze iubitul. Chestiune de conduită pe fondul unei iubiri preexistente. Dar Diotima şi Socrate iau în discuție chiar realitatea acestei iubiri, natura şi originea sa, în ce constă forța sa şi ce o atrage cu atâta obstinație, dacă nu chiar nebunie, spre obiectul ei: „ce este iubirea, de ce natură este ea şi care-i sunt faptele?“[2]. Întrebare ontologică, şi nicidecum problemă de deontologie. Toți interlocutorii îşi orientează discursurile spre elogiu sau critică, spre separarea în iubire potrivită şi iubire necuvenită, spre determinarea a ceea ce trebuie sau nu să fie făcut; în tematica obişnuită a unei cercetări despre elaborarea unei arte a curtării, obiectivul principal îl formează conduita sau jocul conduitelor reciproce. Deocamdată Platon înlătură această chestiune şi, dincolo de separarea în bine şi rău, ridică problema următoare: ce înseamnă a iubi[3].

Enunțată astfel, întrebarea presupune în primul rând o deplasare a obiectului discursului. Lui Socrate – de fapt, tuturor autorilor

---

[1] PLATON, *Phèdre*, 244 a.

[2] PLATON, *Banquet*, 201 d.

[3] După ce Phaidros şi-a încheiat discursurile, Socrate afirmă că în gândirea celui ce vorbeşte trebuie să existe „o cunoaştere a adevărului subiectului despre care va mai avea ce spune“ (*Phaidros,* 259 e).

elogiilor precedente – Diotima îi impută faptul de a fi căutat esențialul despre iubire în direcția elementului „iubit“ *(ton erōmenon)*; s-au lăsat, deci, orbiți de farmecul, frumusețea, perfecțiunea tânărului iubit şi au atribuit pe nedrept aceste merite iubirii însăşi; ea nu şi-ar putea manifesta propriul său adevăr decât dacă i se pune întrebarea ce este, nu ce iubeşte. Este necesar ca dezbaterea să se întoarcă de la elementul iubit spre cel care iubeşte *(to erōn)* şi să pună întrebări despre el[1]. Aşa se va întâmpla în *Phaidros* când, pentru a răspunde primelor două contraelogii, Socrate face un lung ocol prin teoria sufletelor. Ca o urmare a acestei devieri, discursul despre iubire va trebui să se confrunte cu riscul de a nu mai fi un „elogiu“ (în forma mixtă şi confuză a laudei adresată atât iubirii, cât şi celui iubit); el va critica – întocmai ca în *Banchetul* – natura „intermediară“ a iubirii, dezavantajul ce-şi pune amprenta asupra ei (deoarece nu posedă lucrurile frumoase pe care le doreşte), afinitatea cu mizeria şi viclenia, cu ignoranța şi cunoaşterea din care se naşte; va mai aduce obiecții modului cum se îmbină în ea uitarea şi amintirea spectacolului supraceresc şi lungul drum de suferință ce-o va conduce, până la urmă, la obiectul său.

2. *Trecere de la problema onoarei tânărului la cea a dragostei pentru adevăr*

Dacă spunem, o dată cu Diotima, că este preferabil să ne deturnăm privirea de la elementul iubit spre elementul care iubeşte, nu înseamnă că nu se mai ridică problema obiectului: dimpotrivă, orice cercetare care urmăreşte această formulare fundamentală este menită să determine ce anume este iubit, în dragoste. Dar din moment ce se vorbeşte despre iubire într-un discurs ce vrea să-i exprime realitatea, şi nu să laude ceea ce iubeşte, problema obiectului va fi pusă în alți termeni.

În discuția tradițională, originea cercetării era chiar obiectul iubirii: dat fiind ce este şi ce trebuie să fie iubitul – frumusețea nu numai a trupului, ci şi a sufletului, educația, caracterul liber, nobil,

[1] *Ibid.*, 204 e.

viril, curajos pe care îl va dobândi etc. – care este forma onorabilă de iubire, pentru el şi pentru îndrăgostit, care trebuie să i se arate? Respectul față de iubit, față de ce era el în realitate, trebuia să inspire forma şi stilul rezervat al pretențiilor sale. În schimb, în întrebarea platoniciană se găseşte ideea că definirea iubirii conduce la determinarca a ceea ce e în realitate obiectul său. Dincolo de diversele lucruri frumoase de care îndrăgostiții se pot ataşa, Diotima îi demonstrează lui Socrate că iubirea caută să răsădească în gândire „frumosul în sine“, potrivit naturii, purității şi „formei sale unice“. În *Phaidros*, Socrate însuşi spune că sufletul, dacă are o amintire destul de limpede a celor zărite deasupra cerurilor, dacă este condus cu energie şi nu se lasă înfrânt în elanul său de pofte impure, se va lega de obiectul dorit doar dacă acesta poartă în sine, ca reflex şi imitare, frumusețea însăşi.

La Platon aflăm tema iubirii care trebuie să fie orientată mai degrabă spre sufletul decât spre trupul băieților. Nu era nici primul, nici singurul care afirma aceasta. Având consecințe mai mult sau mai puțin clare, aceasta era o temă destul de răspândite în discuțiile despre iubire, o temă căreia Xenofon îi dă – atribuindu-i-o lui Socrate – o formă radicală. Caracteristic pentru Platon nu este această distincție, ci modul în care determină inferioritatca iubirii trupului. Ideea sa se întemeiază nu pe demnitatea băiatului iubit şi a respectului ce îi este datorat, ci pe ceea ce determină în ființa amantului realitatea şi înfățişarea iubirii sale (dorința de nemurire, aspirația către frumos în toată puritatea sa, amintirea celor zărite deasupra cerurilor), în plus (aici *Banchetul* ca şi *Phaidros* sunt explicite). Platon nu trasează o graniță clară, definitivă şi imposibil de trecut între iubirea cea rea pentru trup şi iubirea cea frumoasă față de suflet; oricât de lipsită de valoare, oricât de inferioară ar fi raportarea la trup când este comparată cu impulsul către frumos, oricât de primejdioasă ar fi câteodată pentru că poate să-l deturneze sau să-l împiedice, ea nu este exclusă cu uşurință, nici condamnată definitiv. De la un trup frumos, spre trupuri frumoase, după celebra formulă din *Banchetul*, apoi spre suflete, iar după aceea spre ce este frumos în „îndeletniciri“, în „comportare“, în „înțelepciune“, până ce privirea ajunge la „tărâmul nemărginit ocu-

pat de frumusețe“[1], mişcarea este continuă. *Phaidros,* elogiind curajul şi perfecțiunea sufletelor care n-au cedat, nu le condamnă pe cele care, ducând o viață închinată mai mult onoarei decât filosofiei, s-au lăsat luate pe nepregătite şi, îmboldite de patimă, au „comis fapta“; fără îndoială, în clipa când aici, pe pământ, viața li se va termina şi sufletul le va părăsi trupul, ei vor fi lipsiți de aripi (contrar acelora care au rămas „stăpâni pe ei înşişi“); nu vor putea ajunge, deci, în înaltul cerurilor, dar nici nu vor fi siliți să coboare sub pământ; împreună, cei doi amanți vor călători dedesubtul cerului, până ce, la rândul lor, „grație iubirii dintre ei“, vor primi aripi[2]. Pentru Platon, nu excluderea trupului caracterizează adevărata iubire; aceasta este, peste aparențele obiectului, raportarea la adevăr.

3. *Trecerea de la problema inegalității partenerilor la cea a convergenței iubirii*

Conform normelor acceptate, se convenise că *Eros*-ul pornea de la îndrăgostit; cât despre iubit, el nu putea fi decât *erast*, supus pasiv al iubirii, în schimb, i se cerea afecțiune, un *Anteros*! Natura acestui răspuns ridica, însă, o problemă: el nu putea fi egal cu provocarea; tânărul trebuia să devină ecoul dorinței şi al plăcerii amantului, dar şi al amabilității, serviciilor, solicitudinii şi pildei sale; el era silit să aştepte momentul când ardoarea iubirii înceta sau când vârsta, excluzând impetuozitatea, înlătura primejdiile, pentru ca cei doi prieteni să fie legați între ei de o relație perfect reciprocă.

Dacă Eros este raportare la adevăr, cei doi nu se vor putea uni decât cu condiția ca cel iubit să fie împins, şi el, spre adevăr prin forța aceluiaşi Eros. În erotica platoniciană, iubitul nu poate rezista în poziția de obiect, comparativ cu iubirea celuilalt, aşteptând pur şi simplu să i se dea, cu titlul de schimb la care are dreptul (pentru că e iubit), recomandările care-i sunt necesare şi cunoştințele la care aspiră. El trebuie să devină în mod efectiv subiect în această relație. De aceea, către sfârşitul celui de-al treilea discurs din

---

1 *Ibid.,* 210 c-d.
2 *Phèdre*, 256 c-d.

Phaidros, are loc răsturnarea prin care se trece de la punctul de vedere al îndrăgostitului la cel al iubitului. Socrate a descris drumul, ardoarea, suferințele celui ce iubeşte şi lupta crâncenă pe care a purtat-o pentru a-şi stăpâni atelajul. Iată acum că vorbeşte despre cel iubit: cei din jurul lui îl convinseseră, poate, pe băiat că nu era bine să cedeze unui curtezan; acceptă, totuşi, să-l vadă; prezența acestuia îl scoate din fire; simte, la rândul său, o dorință confuză, sufletul îi prinde aripi[1]. Încă nu-şi dă seama spre ce tânjeşte cu adevărat, nu-şi găseşte cuvintele potrivite; îşi „înlănțuie cu brațele" curtezanul „şi-l sărută"[2]. Este un moment important: spre deosebire de arta curtării, „dialectica iubirii" face aici apel la două gesturi perfect asemănătoare; iubirea este aceeaşi, deoarece ea este pentru amândoi gestul care-i conduce spre adevăr.

4. *Trecerea de la virtutea băiatului iubit la iubirea mentorului şi la înțelepciunea sa*

În arta curtării, îndrăgostitul avea inițiativa şi chiar dacă i se cerea să-şi păstreze controlul, se ştia că efortul de a-şi stăpâni pornirile îl poate face să nu se mai controleze. Punctul forte al rezistenței era onoarea băiatului, demnitatea sa şi hotărârea impusă de rațiune pentru a rezista. Dar din clipa când Eros se adresează adevărului, el este cel mai înaintat pe calea iubirii, cel cu adevărat îndrăgostit de adevărul ce-l va putea îndruma în modul cel mai fericit spre celălalt şi îl va ajuta să nu se înjosească cu plăceri nedemne. Cel mai cunoscător în privința iubirii va fi şi cel care deține adevărul; rolul său va fi să-l învețe pe iubit cum să-şi controleze dorințele şi să ajungă să fie „mai puternic decât el însuşi". În relația de dragoste apare un personaj nou; cel al călăuzitorului; el se substituie îndrăgostitului, dar, prin totala stăpânire de sine exercitată asupra sa, inversează sensul jocului, inversează rolurile, dictează renunțarea la *aphrodisia* şi devine, pentru toți tinerii avizi de adevăr, obiect al iubirii.

---

[1] *Phèdre*, 255 b-c.
[2] *Ibid.*, 255 e-256 a.

Acesta este sensul dat în ultimele pagini ale *Banchetului* descrierii relațiilor lui Socrate nu numai cu Alcibiade, ci şi cu Charmides, fiul lui Glaucon, cu Euthydemos, fiul lui Diocles şi cu mulți alții[1]. Repartizarea rolurilor este în întregime inversată: tinerii – cei atât de frumoşi şi de curtați – sunt îndrăgostiți de Socrate; îl urmăresc, se străduie să-l seducă, ar vrea să le acorde favorurile sale, adică să le ofere tezaurul înțelepciunii lui. Ei se află în poziție de *erast*, iar el, bătrânul cu chipul şi trupul urât, în cea de *eromen*. Ceea ce ei ignoră, iar Alcibiade află la sfârşitul celebrei „probe", este că îl iubesc pe Socrate deoarece rezistă încercărilor lor de seducție; aceasta nu pentru că el nu ar simți față de ei iubire sau dorință, ci pentru că este animat de forța adevăratei iubiri şi fiindcă ştie să iubească adevărul. Diotima îi spusese aceasta mai înainte: dintre toți, el era atotştiutor în materie de iubire. De acum înainte, înțelepciunea maestrului (şi nu onoarea băiatului) îşi pune amprenta şi pe obiectul adevăratei iubiri şi pe principiul care împiedică „cedarea".

Socrate, aşa cum apare în acest fragment, este învestit cu puterile specifice personajului tradițional al *theios anēr*: rezistență fizică, înclinație spre insensibilitate, capacitatea de a-şi neglija trupul şi de a concentra în sine întreaga energie a ființei sale[2]. Aceste puteri sunt efective aici, în jocul cu totul special al Erosului; ele îi asigură lui Socrate stăpânirea de sine şi îi conferă calitatea de cel mai elogiat obiect al iubirii, căruia i se adresează tinerii, dar şi ca singurul care le poate călăuzi iubirea până la adevăr. În jocul amoros, locul înfruntării a diverse încercări de dominare (cea a îndrăgostitului încercând să pună stăpânire pe iubit şi cea a acestuia din urmă prin rezistență, reducându-l pe primul prin aceasta la sclavie), Socrate introduce un alt tip de dominare: aceea exercitată de cel care deține adevărul, privilegiu datorat autorității exercitate asupra lui însuşi.

Erotica platoniciană ni se înfățişează sub trei aspecte. Pe de o parte, un mod de găsi soluții la o dificultate inerentă din cultura greacă, cea a raporturilor dintre bărbați şi tineri, şi anume pro-

---

[1] PLATON, *Banquet,* 222 b. Despre raporturile dintre Socrate şi Eros, cf. P. Hadot, *Exercises spirituels et philosophie antique,* pp. 69-82.

[2] H. JOLY, *Le Renversement platonicien,* 1974, pp. 61-70.

blema definirii statutului acestora ca obiecte ale plăcerii; din acest punct de vedere, răspunsul lui Platon apare mai complex şi mai elaborat decât altele; în diverse „discuţii" despre iubire, sau, în numele lui Socrate, în textele lui Xenofon. Într-adevăr, Platon rezolvă complicata problemă a obiectului plăcerii transferând-o de la individul iubit la natura iubirii însăşi; structurând relaţia de iubire ca pe o relaţie cu adevărul, el o împarte în două şi o repartizează atât celui iubit cât şi îndrăgostitului; răstoarnă şi rolul tânărului, pentru a face din el un îndrăgostit de deţinătorul adevărului. Aşadar, se poate spune că răspunde la provocarea lansată de fabula lui Aristofan: i-a dat acesteia un conţinut real; a demonstrat cum aceeaşi iubire, într-un acelaşi impuls, poate produce la fel de bine *paiderastēs* ca şi *philerastēs*. Inegalităţile, diferenţele, rezistenţele şi retragerile care structurează, în practica amorului onorabil, relaţiile întotdeauna dificile dintre *erast* şi *eromen* – subiectul activ şi obiectul urmărit – nu mai au nici o raţiune de a fi; mai curând, ele se pot dezvolta într-o altă direcţie, luând o cu totul altă înfăţişare şi determinând un alt joc: cel al progresării pe calea prin care înţeleptul îl învaţă pe băiat ce este înţelepciunea.

Chiar din aceasta se vede că Erotica platoniciană – aici rezidă celălalt profil al său – introduce în relaţia de iubire, ca o chestiune fundamentală, problema adevărului. Dar face aceasta într-o cu totul altă formă decât cea a *logos*-ului, căruia trebuie să-i subordoneze poftele în practicarea plăcerilor. Datoria îndrăgostitului (ea îi va îngădui să-şi atingă scopul) este să recunoască dacă iubirea de care este cuprins e autentică. În acest caz, răspunsul la provocarea lui Aristofan îl transformă pe cel dat de acesta: nu jumătatea sa o caută individul în celălalt, ci adevărul cu care fiinţa sa e înrudită. În consecinţă, efortul etic care i se cere va fi de a descoperi şi de a menţine, fără a obosi niciodată, aspiraţia spre adevăr, suportul ascuns al iubirii sale. Se vede cum gândirea platoniciană tinde să se disocieze de o problematizare curentă care gravita în jurul obiectului şi al statutului său, pentru a inaugura o serie de întrebări asupra iubirii care va gravita în jurul subiectului şi al adevărului deţinut de el.

În sfârşit, erotica socratică, aşa cum ne-o înfăţişează Platon, ridică întrebări frecvente în discuţiile asupra iubirii. Dar ea nu urmăreşte să stabilească cea mai bună conduită, în care s-ar cumpăni re-

zistența suficient de îndelungată a celui iubit şi avantajele suficient de valoroase pe care i le creează îndrăgostitul; ea încearcă să definească prin ce mişcare proprie, prin ce efort asupra lui însuşi, *Eros*-ul îndrăgostitului va putea desprinde şi întemeia pentru totdeauna relația sa cu ființa adevărată. În loc să traseze o linie între onorabil şi dezonorant, ea încearcă să descrie înaintarea – cu dificultățile, peripețiile şi căderile sale – pe calea ce duce la regăsirea propriei ființe. *Banchetul* şi *Phaidros* arată trecerea de la o erotică formată pe practicarea „curtării" şi a libertății celuilalt, la o erotică gravitând în jurul unei asceze a subiectului şi a accesului comun la adevăr. Din acest motiv, problematizarea este deplasată: în reflecțiile asupra lui *chrēsis aphrodisiōn*, ea se concentrează asupra plăcerii şi a dinamicii sale, şi era potrivit ca prin stăpânire de sine să se asigure practicarea corectă şi distribuirea legitimă a plăcerii; în gândirea platoniciană, întrebarea se referă la dorința ce trebuie călăuzită spre obiectul său autentic, adevărul. Viața moderată, de *sōphrosunē*, aşa cum este înfățişată în *Legi*, este o existență „benignă din toate punctele de vedere, cu suferințe şi plăceri domolite, cu dorințe flexibile *(ēremaiai hēdonai, malakai epithumiai)* şi iubiri liniştite *(erōtes ouk emmaneis)*"[1]. Aflăm aici ordinea unei economii a plăcerilor asigurate de dominarea exercitată de sine asupra sinelui. Sufletului, ale cărui călătorii şi înflăcărări amoroase sunt descrise în *Phaidros*, îi este recomandat, dacă doreşte să-şi obțină răsplata şi să se întoarcă în patria de deasupra cerurilor, să respecte „un regim ordonat" *(tetagmenē diaitē)* asigurat de faptul că este „stăpân pe sine" şi că „păstrează măsura", deoarece a redus la „sclavie ceea ce naşte viciul" şi dăruieşte, dimpotrivă, „libertate pentru ceea ce produce virtutea"[2]. Lupta cu violența poftelor sale n-o va putea purta decât într-o dublă relație cu adevărul: raportarea la propria-i dorință şi raportarea la obiectul dorinței sale, recunoscut ca ființă adevărată.

Astfel se subliniază unul dintre punctele unde se va forma întrebarea omului dorinței. Asta nu înseamnă că erotica platoniciană a înlăturat brusc şi definitiv o etică a plăcerilor şi practicarea lor.

---

[1] PLATON, *Lois*, V, 734 a.

[2] PLATON, *Phèdre*, 256 a-b.

Dimpotrivă, ea a continuat să se dezvolte şi să se transforme. Tradiţia gândirii care şi-a avut originea la Platon va avea un rol important atunci când, mult mai târziu, problematizarea comportamentului sexual va fi redefinită, plecându-se de la fiinţa senzuală şi descifrarea misterelor sale.

Reflecţia filosofică despre la băieţi comportă un paradox istoric. Acestei iubiri masculine, mai exact iubirii pentru băieţi şi adolescenţi, care va fi mai târziu atât de aspru condamnată, grecii i-au acordat o legitimitate în care ne place să vedem dovada libertăţii pe care şi-o luau în acest domeniu. Totuşi, referitor la iubirea masculină, s-au formulat cele mai mari exigenţe de austeritate, cu mult mai multe decât cele legate de sănătate (îi preocupa şi aceasta), de femeie şi căsătorie (în cadrul ei ajungeau la bătrâneţe). În mod cert, fără excepţie, ei n-au blamat-o şi nu au interzis-o. Totuşi, în această privinţă se va formula principiul unei „abţineri nedefinite", idealul unei renunţări căreia Socrate, prin rezistenţa sa infailibilă la ispită, îi oferă modelul şi ideea că această renunţare are în sine însăşi o înaltă valoare spirituală. Într-un fel, neaşteptat poate la prima vedere, se observă cum în cultura greacă, referitor la iubirea băieţilor, se constituie câteva dintre elementele majore ale unei etici sexuale care o va condamna în numele următorului principiu: exigenţa unei simetrii şi a unei reciprocităţi în relaţia amoroasă, necesitatea unei înfruntări dificile şi de largă anvergură cu sinele, purificarea progresivă a unei iubiri care nu se adresează decât sufletului în adevărul său şi preocuparea de sine a bărbatului ca subiect al dorinţei.

Am rata esenţialul dacă ne-am imagina că iubirea băieţilor şi-a creat propria-i interdicţie sau că o ambiguitate specifică filosofiei nu i-a acceptat realitatea decât pretinzându-i depăşirea. Să nu uităm că acest „ascetism" nu era o manieră de desconsiderare a iubirii băieţilor, ci, dimpotrivă, era un mod de a o stiliza şi, astfel, conferindu-i o formă şi un aspect, de a o pune în valoare. Nu este mai puţin adevărat că există aici o exigenţă de abţinere totală şi un privilegiu acordat problemei dorinţei; ele introduceau elemente care nu erau uşor de introdus într-o morală structurată în jurul cercetării practicării plăcerilor.

CONCLUZIE

Aşadar, în arta practicilor recunoscute (a regimului, a gestiunii gospodăriei, a „curtării“ tinerilor) şi plecând de la gândirea ce urmărea să le elaboreze, grecii s-au interogat în privința comportamentului sexual ca garanție morală şi au încercat să dea o definiție formei de moderație dictate de el.

Aceasta nu înseamnă că pe greci nu-i preocupau plăcerile sexuale decât prin raportare la aceste trei puncte de vedere. În literatura care ne-a rămas de la ei se regăsesc multiple mărturii dovedind existența şi a altor teme sau preocupări. Dacă însă ne călăuzim, aşa cum am încercat s-o fac în această lucrare, după discursurile şi prescripțiile prin care au încercat să-şi gândească şi să-şi reglementeze conduita sexuală, aceste trei focare de problematizare se constituie ca fiind mult mai importante. În jurul lor, grecii au elaborat o artă de a trăi, de a se comporta şi de a se „folosi de plăceri“ conform unor principii exigente şi austere.

La prima abordare aceste forme de gândire ni se par foarte asemănătoare formelor de austeritate pe care le vom afla mai târziu în societățile occidentale creştine. În orice caz, putem fi ispitiți să corijăm contrastul, încă destul de general convenit, dintre o gândire păgână „tolerantă“ față de practicarea „libertății sexuale“ şi moralele triste şi restrictive care i-au succedat. Trebuie să remarcăm că principiul unei cumpătări sexuale riguroase şi practicate cu grijă este un precept care nu-şi are originea în creştinism, bineînțeles, nici în Antichitatea târzie, nici chiar în mişcările rigoriste lansate de stoici, de exemplu, în epoca elenestică şi romană. Începând cu secolul al IV-lea, este foarte limpede exprimată ideea că activitatea

sexuală este în ea însăşi suficient de primejdioasă şi scump plătită, suficient de strâms legată de risipirea substanţei vitale, pentru ca o economie riguroasă s-o reducă la minimum; mai aflăm şi modelul unei relaţii matrimoniale care pretinde din partea ambilor soţi abţinerea de la orice fel de plăcere „extraconjugală“; şi, în sfârşit, ideea unei renunţări din partea bărbatului la raporturile fizice cu un băiat. Principiu general de cumpătare, supoziţie că plăcerea sexuală ar putea fi nocivă, schema unei stricte fidelităţi monogamice, ideal de castitate riguroasă: este evident că nu conform acestui model trăiau grecii; dar nu cumva gândirea filosofică, morală şi medicală, constituită în mijlocul lor, a formulat câteva dintre principiile de fond pe care moralele următoare – în special cele din societăţile creştine – să nu fi făcut altceva decât să le preia? Totuşi, să nu ne oprim aici. Prescripţiile pot fi similare din punct de vedere formal; aceasta nu vădeşte decât sărăcia şi monotonia interdicţiilor. Modul în care activitatea sexuală era constituită, recunoscută şi structurată ca o garanţie morală nu este acelaşi lucru cu faptul că ceea ce este permis sau interzis, recomandat sau prohibit este identic.

S-a văzut că, în gândirea greacă, comportamentul sexual este constituit ca domeniu de practicare morală, sub forma *aphrodisiei*, a actelor de plăcere ţinând de un spaţiu agonistic de forţe greu de controlat; ele fac apel, pentru a lua înfăţişarea unei conduite acceptabile din punct de vedere raţional şi moral, la organizarea unei strategii a măsurii şi a momentului, a cantităţii şi a oportunităţii; aceasta tinde să ajungă, ca perfecţiune şi scop ultim, la o perfectă stăpânire de sine în care subiectul este „mai puternic“ decât el însuşi, până şi în felul cum îşi exercită puterea asupra celorlalţi. Dar exigenţa de austeritate având drept urmare constituirea subiectului stăpân pe sine nu se înfăţişează sub forma unei legi universale căreia i se conformează toţi, ci mai degrabă ca un principiu de stilizare a conduitei pentru cei care vor să dea forma cea mai frumoasă şi mai împlinită existenţei lor. Iar dacă se urmăreşte definirea unei origini a acestor câteva mari teme care au conferit o formă moralei noastre sexuale (apartenenţa plăcerii la domeniul primejdios al răului, obligaţia fidelităţii monogamice, excluderea partenerilor de acelaşi sex), nu numai că nu trebuie să le atribuim ficţiunii numite

morala „iudeo-creştină“; dar mai ales, nu aici trebuie căutată funcția pe care a avut-o dintotdeauna lucrul interzis, ori forma permanentă a legii. Austeritatea sexuală, încă din acele vremuri recomandată de filosofia greacă, nu-şi are originile în atemporalitatea unei legi care va adopta, rând pe rând, diversele forme istorice ale reprimării; ea ține de o istorie mai decisivă decât cea a codurilor: o istorie a „eticii“ înțeleasă ca elaborare a unei forme de raportare la sine care-i permite individului să se constituie ca subiect al unei conduitei morale.

Pe de altă parte, fiecare dintre cele trei mari arte ale comportării, cele trei mari tehnici ale sinelui, dezvoltate în gândirea greacă – *Dietetica, Economicul* şi *Erotica* – a propus, dacă nu o morală sexuală specifică, cel puțin o modulare unică a conduitei sexuale. În elaborarea exigențelor de austeritate, grecii nu numai că n-au urmărit să definească un cod de conduită obligatoriu pentru toți, dar nici n-au încercat să organizeze comportamentul sexual ca pe un domeniu relevant în toate aspectele sale al unui unic şi neschimbat singur şi acelaşi ansamblu de principii.

În *Dietetică*, aflăm o formă de cumpătare definită prin practicarea cumpătată şi la momentul potrivit a *aphrodisiei*; exercitarea acestei cumpătări necesita o atenție concentrată în special asupra problemei „momentului“ şi pe corelația dintre stările variabile ale trupului şi însuşirile schimbătoare ale anotimpurilor; în centrul acestei griji se manifesta teama de violență, de istovire şi preocuparea față de supraviețuirea individului şi perpetuarea speciei. În *Economic*, aflăm o formă de cumpătare determinată nu de fidelitatea reciprocă a soților, ci de un anumit privilegiu pe care soțul i-l acordă soției asupra căreia el îşi exercită puterea; miza temporară nu este găsirea momentului oportun, ci păstrarea pe parcursul întregii existențe a unei anumite structuri ierarhice, caracteristice pentru orânduirea gospodăriei; pentru asigurarea acestei continuități trebuie ca bărbatul să se păzească de orice exces şi să aplice stăpânirea de sine şi în stăpânirea exercitată asupra celorlalți. În sfârşit, cumpătarea cerută de *Erotică* este şi ea de alt tip; cu toate că nu dictează abstinența, este evident că tinde spre aceasta şi conține în sine idealul unei renunțări la orice relație fizică cu tinerii.

Această *Erotica* este asociată cu o percepere a timpului mult diferită de cea referitoare la trup sau la căsătorie: este experiența unei perioade efemere care în mod fatal se îndreaptă spre o scadență apropiată. Cât despre preocuparea care-o animă, este cea pentru respectul datorat virilității viitoare adolescentului şi statutului său de viitor om liber: problema nu mai este ca bărbatul să-şi stăpânească plăcerea, ci de a şti cum se i poate face loc libertății altuia în stăpânirea exercitată asupra sinelui şi în iubirea adevărată care i-o poartă. În definitiv, în cadrul reflecțiilor despre iubirea tinerilor erotica platoniciană a ridicat problema relațiilor complexe dintre iubire, renunțarea la plăceri şi accesul la adevăr.

Să ne amintim ce scria, nu demult, K.J. Dover: „Grecii n-au moştenit credința că o putere divină i-a revelat omenirii un cod de legi care reglementau comportamentul sexual şi nici n-au întreținut-o. Nu aveau o instituție a cărei atribuție să fi fost controlul respectării interdicțiilor sexuale. În fața unor culturi mai vechi, mai bogate şi mai elaborate decât a lor, ei şi-au luat libertatea de a alege, a adapta, a dezvolta şi, mai ales, de a inova[1]". Considerarea comportamentului sexual ca domeniu moral n-a fost pentru greci un mod de a interioriza, de a justifica sau de a institui în principiu interdicții generale impuse tuturor, ci o modalitate de a elabora, pentru cea mai mică parte a populației, formată din bărbații adulți şi liberi, o estetică a existenței, artă gândită a unei libertăți privite ca joc al puterii. Etica sexuală, care stă în mare măsură la originea eticii noastre sexuale, se întemeia pe un sistem foarte sever de inegalități şi coerciții (în special față de femei şi sclavi), dar a fost problematizată în gândire ca raportul, pentru un om liber, dintre exercitarea libertății sale, formele puterii sale şi accesul său la adevăr.

Considerând, fără prejudecăți şi într-un mod foarte schematic, istoria acestei etici şi metamorfozele sale în timp, mai întâi remarcăm o deplasare de accent. Este clar că, în gândirea greacă veche, relația cu băieții constituie punctul cel mai spinos, focarul cel mai activ de meditație şi elaborare; aici, problematizarea face apel la formele de austeritate cele mai subtile. Or, pe parcursul unei evo-

---

[1] K. J. DOVER, *Homosexualité grecque*, p. 247.

luții foarte lente, vedem cum acest focar se deplasează: atenția se va îndrepta, încetul cu încetul, spre femeie, ceea ce nu înseamnă că iubirea băieților nu va mai fi practicată, nici că va înceta să se exprime și nici că nu va mai suscita întrebări. Femeia și relația cu femeia vor marca, însă, perioada cea mai puternică a gândirii morale asupra plăcerilor sexuale: fie că este problematizată sub forma temei virginității, a importanței căpătate de conduita matrimonială, fie sub forma valorii atribuite raporturilor de simetrie și de reciprocitate dintre soți. Apare, de altfel, o nouă deplasare a focarului problematizării (de data aceasta de la femeie către trup) în interesul arătat începând cu secolele al XVII-lea și al XVIII-lea față de sexualitatea infantilă și, într-o manieră mai generală, față de raporturile dintre comportamentul sexual, normalitate și sănătate.

O dată cu aceste deplasări, se va petrece totodată și o anumită unificare între elementele răspândite în diferitele „arte" de practicare a plăcerilor. A avut loc unificarea doctrinală – Sfântul Augustin fiind unul dintre inițiatorii ei – care a îngăduit să fie gândite în același ansamblu teoretic jocul morții și al nemuririi, instituția căsătoriei și condițiile de acces la adevăr. Dar a existat și o unificare, să-i spunem „practică", cea care a reunit diferitele arte ale existenței în jurul descifrării sinelui, a procedeelor de purificare și de luptă împotriva senzualității. Dintr-o dată, în inima problematizării comportamentului sexual nu se mai regăsește plăcerea cu estetica practicării sale, ci dorința și hermeneutica sa purificatoare.

Această substituție va fi efectul unei întregi serii de schimbări. Despre începuturile acestora, mai înainte chiar de dezvoltarea creștinismului, stă mărturie gândirea moraliștilor, a filosofilor și a medicilor din primele două secole ale erei noastre.

Cuprins

„În zilele noastre, tindem să credem că satisfacerea plăcerii între doi parteneri de același sex ține de o dorință cu o structură aparte; dar recunoaștem – dacă suntem «toleranți» – că aceasta nu este un motiv pentru a fi blamată, cu atât mai puțin pentru a fi supusă unei legislații diferite de cea comună nouă, tuturor. Întrebarea noastră pornește de la singularitatea unei dorințe ce nu se orientează către celălalt sex, dar totodată afirmăm că acestui tip de relație nu trebuie să i se acorde nici cea mai mică importanță și nici un statut aparte. Or, se pare că, la greci, lucrurile stăteau cu totul altfel: ei credeau că aceeași dorință se orienta spre tot ceea ce era dezirabil – fie că obiectul dorinței era băiat sau fată – sub rezerva că pofta era mai nobilă dacă era concentrată asupra a ceea ce este mai frumos și mai onorabil, dar și că dorința trebuia să genereze un comportament deosebit dacă se manifesta într-o relație dintre doi indivizi de sex masculin. Grecii nu-și imaginau că un bărbat trebuie să aibă o «altfel de fire» pentru a iubi un bărbat; admiteau, totuși, că plăcerilor procurate astfel trebuie să li se dea o altă formă de morală decât aceea legată de iubirea unei femei. În acest gen de relație, plăcerile nu vădeau, la cei care le experimentau, o natură ciudată, doar că practicarea lor necesita o stilistică proprie. [...]

Desigur, din rațiuni care vor fi arătate – și care schimbă polaritatea, estimată drept necesară, a manifestării active sau pasive – legătura dintre doi bărbați maturi va deveni mai lesne ținta criticii sau ironiei: deoarece pasivitatea nu este niciodată bine văzută și devine deosebit de gravă când este vorba de un adult.

ISBN 973-87084-6-X